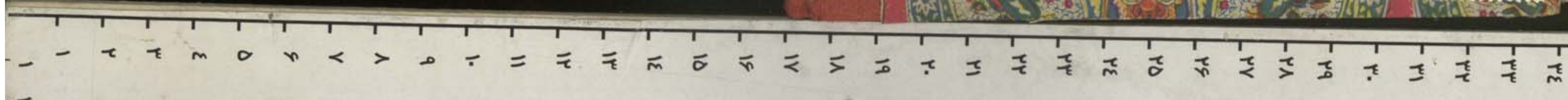


158





قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا

تسبيح بحمد كتاب ذا المجد والشرف في كل حين من العشي والاشراق الاشرف بالتقفي والترادف

كتاب مستطاب من تصانيف شمس الهدى كالقمر في نجوم السماء مولانا ابو العلى المسمى

# شرح المواقف

من تصحيح وتنقيح بقية مشاهير السلف استاذ جماهير الخلف كاشف معضلات العلوم الفاضل

اللوذعي مولوي سيد محمد صادق علي رضوي ثم لكهنوي حماه الله القوي عن كل غبي وغوي

قد طبع هذا الحرا في المطبع العالي المعزى الى منشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال ✤ وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة
التغير والانتقال ✤ تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه ✤ وتهللت
على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه ✤ وتحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته ✤ وتولهت
الأذهان والأفهام في بيداء عظمة صفاته ✤ يا من دل على ذاته بذاته ✤ وتشهد بوحدانية
نظام مصنوعاته ✤ صل على نبيك المصطفى ✤ ورسولك المجتبى ✤ محمد المبعوث بالهدى ✤ إلى
كافة الورى ✤ وعلى آله البررة الأتقيا ✤ وأصحابه الخيرة الأصفيا ✤ ما تعاقبت الظلم والضيا
وبعد فإن أنفع المطالب حالا ومآلا ✤ وأرفع المآرب منقبة وكمالا ✤ وأكمل المناصب مرتبة و
جلالا ✤ وأفضل الرغائب أبهة وجمالا ✤ هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية ✤ إذ يدور
عليه الفوز بالسعادة العظمى ✤ والكرامة الكبرى ✤ في الآخرة والأولى ✤ وعلم الكلام في
عقائد الإسلام ✤ من بينها أعلاها شأنا ✤ وأقواها برهانا ✤ وأوثقها بيانا ✤ وأوضحها تبيانا
فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتباسها واقتناصها ✤ لكنه كما وقعت به رئيسها ورأسها ✤ ومما
صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة ✤ وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة ✤ كتاب المواقف الذي

احتوى من أصوله وقواعده ✤ على أهمها وأولاها ✤ ومن شعبه وفوائده ✤ على ألطفها وأسناها ✤
ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجداها ✤ وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار ✤ وزبدة
نهاية العقول والأنظار ✤ ومحصل ما لخصه لسان التحقيق ✤ وملخص ما حرره بيان التدقيق ✤ في
عبارات رائقة معجزة ✤ وإشارات شائقة موجزة ✤ فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار ✤ واستمال إليه بصائر أولي الأبصار ✤ من أذكياء الأمصار والأقطار ✤ فاستهتروا بكنوز
عباراته الجامعة ✤ ولم يجدوا إليه دليلا ✤ واستهاموا برموز إشاراته اللامعة ✤ ولم يهتدوا إليه سبيلا
فاجتمع إلي نفر من أجلة الأحباب المطلعين على سرائر الكتاب ✤ واقترحوا علي أن أكشف لهم عن
مخدراته الأستار ✤ وأبرز لهم عن نقاب الحجاب أبكار الأسرار ✤ ليجتلوها متبرجات بزينتها
متبخترات بمحاسن فطرتها فأسعفتهم ✤ إلى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ✤ ومستهديا إلى سواء الطريق
وشرعت بحمد الله سبحانه في شرح يذلل من شوارده صعابها ✤ ويميط عن خرائده نقابها ✤ يهتدي
به الهادي إلى لب الألباب ✤ ويطلع به الناشي على العجب العجاب ✤ وضمنته جميع ما يحتاج إليه
من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك شريطة الإنصاف ✤ مجانبا عن طريقة الاعتساف
ولما تيسر لي إتمامه ✤ وختم بالخير اختتامه ✤ حليته بدعاء من أيده الله بالسلطنة العظمى ✤ والخلافة
الكبرى ✤ وزاده بسطة في الفضل والندى ✤ وشيد ملكه بجنود لا قبل لها ✤ وأيده بمعقبات من
السموات العلى ✤ يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى ✤ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ليحق الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين ✤ ويجعل له لسان
صدق في الآخرين ✤ ويرفع مكانه يوم الدين ✤ في أعلى عليين ✤ وما هو إلا حضرة المولى السلطان
الأعظم ✤ والخاقان الأعلم الأكرم ✤ مالك رقاب الأمم ✤ من طوائف العرب والعجم ✤ المختص من لدن
حكيم عليم ✤ بفضل جسيم وخلق عظيم ✤ ولطف عميم شمل الورى كافة ✤ وعمهم إعطافه وصانهم أكنافه
من كل ما لا يرتضى ✤ مكارمه لا تحصى ✤ ومآثره لا تستقصى ✤ مولى عطاياه سمت فوق المدى ✤ وتباعدت
عن رتبة الإدراك الذرى والدرى ✤ خاف جوده فتحصنا في البحر والأفلاك من التجار إلى جنابه يجد له
مكانا عليا ✤ ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا ✤ إذا هم ببقعة أفضى ✤ وإذا عن له مكرمة أسرع
إليها وحنى عزائمه مثل السيوف صوارما ✤ ولولا مكين للصارمات فلولها ✤ ناشر العدل والإحسان على
الأنام ✤ وباسط الأمن والأمان في الأيام ✤ هو الذي نصب رايات العلم والكمال بعد انتكاسها
وعمر رباع الفضل والإفضال ✤ بعد اندراسها ✤ فعادت رياض العلوم إلى رونقها مخضرة الأطراف

وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف ❊ لملجأى سلاطين العالم بالاستحقاق ❊ و مفخر السلاطين بنى آدم فى الآفاق ❊ السلطان المنصور المؤيد المظفر جلال الحق والدولة والدين اسكندر بن غياث الحق والدولة والدين ❊ محمد خلد الله ملكه وسلطانه ❊ وافاض على العالمين بره واحسانه ❊ وهذا دعاء لا يرد دلالته صلاح لاصناف البرية شامل ❊ وها انا افيض فى المقصود ❊ متوكلا على الصمد المعبود ❊ اقول قال بسم الله الرحمن الرحيم ❊ تمت الديباجة شرح مواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله رب العلى شانه امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فالله تعالى جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلى برهانه حجته القاطعة التى نصبها واله على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المنبثة فى الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار وتشاهد بها اسرار يضيق عن تصويرها نطاق الافكار القوى سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يتعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى فى ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال الحادث وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى الذى خلق سبع سموات هى افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات فى العدد كما ورد فى الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بالطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اى حكمه وتدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ حكمته اى باتقانه واحكامه فى علمه وفعله وكرم بنى آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضرورى الحاصل لهم بلا اكتساب يسمى عقلا بالملكة والهمهم جعلتهم ابلا وفى نسخة الاصل ابله تباول الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء فى مدارج الكمال وذلك بان يتوجه اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو ان كان متاخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقدم العقل المستفاد وهو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية وستقرة الدار الآخرة واما فى الدار

المذكور ولذا قالوا اسباب العلم للخلق اى الملك والجن والانس ثلثة ❊ اعب



الدنيا فقد يرجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم بتبليغ ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلى الذى هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر فى مخلوقاته واحوالها والتدبر بمصنوعاته واطوارها وفى قوله ليعودهم اى التفكر والتدبر فيهما مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات فى قوله العلى شانه وما يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم يظهر اتقانه فى آثاره الصادرة عنه واحد فى صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد فى العالم احد فى ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفيع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره صمد سيد يقصد اليه فى الحوائج من صمده يصمده صمدا اى قصده منزه عن الاشباه المشاركة له فى صفاته والامثال الموافقة اياه فى حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اى فى الذات والصفات والافعال غنى لذاته فى جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج فى شئ من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سيأتى من ان المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ذاته و مصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينهما فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء يفعل كذا اى ابتدا يفعل كذا مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالوهية تفرد بمتقنات الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعنى تفرد على متفرد وتبيينها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتفاق المشير الى قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان الاسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتنزه عن النقائص ازلى هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لتقارنه لفظا ابدى فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلى على طريقة الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى الحكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطارى على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا الملك توطية لما يذكره من صفا

الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيى ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك
ويبدء ويعيده ينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعم اهل
الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا او كون الفعل حاكما يعلم كما تعرفه ان شاء الله تعالى له الخلق
والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل
افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة
الفعل يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم
ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والاجال في الازل اشارة
الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة
الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل
اشارة الى مباحث النبوة وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها
ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف
بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه و
لا شرع بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة
فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس بالاتيان بمثله وآية ايضا لكونه
علامة دالة على تصديقه تعالى اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه على ضوء
الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر
مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه ويامروهم بمعرفته اي بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية
الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة
بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعمة النعيم ووعيده بنار الجحيم فاقام
بهم على المكلفين الحجة واوضح عليهم المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشاء على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا
فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم باجلهم قدرا ومرتبة وشرفا واعظمهم بدرا اشرعا يهتدي به في
ظلمات الهدى واشرفهم نسبا فان الله تعالى اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور واذكاهم منبرا ومكانا غرسا
واطيبهم نبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامته من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به المراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى فان
الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسمائها وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين
هم نجس قد طردوا عنها لقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله تعالى لقوله عليه السلام انك لخير ارض



الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه
اقوم واعدل لخلوه عن الاجبار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع
النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائضة في بيت واحد وتعيين القود في القصاص وعن التخفيف
المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباشرة
الحيض وتعيين العفو في القصاص الى غير ذلك اوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل و
كذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اعدلهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد
ما يستقبل اليه واسدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه السلام اشدهم واقواهم في العصمة لان
الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فاسلم يامره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته
لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا
باتفاق الفرد الغالبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وقيل
الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من
حشر يحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم كنى عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في
دينهم ودنياهم وذكر الابن مبالغة في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى
اظهر معجزته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عزيزا
مبينا اي ظاهر اعجازه او مظهر الاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل للعبادة فيهم دائم عليهم نعمته
ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا
كريما مرشدا جامعا لمنافع لا تنقضي وقرآنا مصدقا قديما لان كلام الله تعالى من صفاته الحقيقية التي
لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب
ويروى في الصدور ومقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه
بهذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن
متعلقاتها اعني المقروء والمحفوظ والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ
ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد
قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرد اليك
ذلك وشرحا فيما بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل

سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص بالتبين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قدام او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمان نعرم وذلك لانقطاع الوحي وتقريرا احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يتبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او في وصفه بان يغير مثلا اعرابه وتشديده وكما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولدا له عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى انا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله وفيها لخرافات اهل البدع والاهواء رضوانا للايمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى السوء اعتقادهم فيهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمكم عند الله اتقاكم واشار بقوله وفق الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واعظمهم لخلافة واولاهم فانه عم جعله خليفة في امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين اي احكمها ومهد بسطها ووطاها لهم من ذلك لتصلبه في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عم كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وشيد بقيم شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث بقم لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة الخلل وقام قيام الايد باعم بيتهم وبناهم الايد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرء المفاسد دفعها الاولاهم والمرسهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين وسيرته اقتفى اثره هو تجريك الثار مابقي من رسم الشيء والترهم وتيرتر طريقته فجبر واقهر واعتاة الجبابرة جمع العاتي وهو التجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤا بدينه الآفاق اي اشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة الموذية التي اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي حمائل سابق بلائه مشقته وغنائه في ازهاق الباطل واغنائه وتضاهي تشابه حسن عنائه تعبه وكفايته في اظهار الحق واعلائه ما طلع النجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه من هاجر اليه من اوطانه ونصروا واوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا وبعد فيقول



على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصيله وتكميله نوعا لمنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فيختص به اليهم كالكتابة الصادرة عنه وكالقطع للسيف ويحسب زيادة ذلك المذكور يعني الكمال الثاني ونقصانه يتفضل بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم بما لا اخر ارضا التام ارض بجل ارضع وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل نوعاتها المشتركة نحوها آثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي عنه المتحيز والنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء والحيوانات العجم في حيوته ما بقاسه وحركته بالارادة واحساسه وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما تميز الانسان عنه هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر بما اعطى من القوة النطقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداده لادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات والهيئة للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وتحليه بالمحاسن واستعمال ما اذا كماله الاشراف والاعلى انما هو تعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة الاعمال الصالحة كمالا له معتدا به لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجلائلها متعسرة او متعذرة فلذلك فلتقصر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديدة ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة وكتبا متفاوتة وابرموا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل درجاتهم في الترقي الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذا العدد وقال بعض اكابر الايمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث الماثور المروي من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني اي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف امته اختلاف همتهم

فی العلوم منقول ذلک البعض وما بعده تفصیل لذلک الاختلاف اعنی قوله فهمة واحد فی الفقه وضبط
الاحکام المتعلقة بالافعال وهمة آخر فی الکلام لحفظ العقائد فینتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقیم للنوع
کما اختلافهم اصحاب الحرف والصناعات لیقوم کل واحد منهم بحرفته وصناعته فیتم النظام فی المعاش
المعین کذلک الانتظام وهذا الاختلاف الفضر رحمة کما لا یخفی لکنه مذکور ههنا تبعا وتنظیرا واذا کان الامر علی ما ذکر
من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب علی العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فیه اتم هذا کما ذکر
وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضیلة ودرجة وانفعها فائدة واحدها عایدة واحریها ای اجدرها
بعقد الهمة بها والقاء الشراشر علیها یقال القی علیه شراشره ای ثقله بالکلیة حرصا ومحبة وهی فی
الاصل بمعنی الاثقال جمع شرشرة واوداب النفس القایها فیها وتعدیدها بها وصرف الزمان الیها علم
الکلام المتکفل باثبات الصانع وتوحیده فی الالوهیة وتنزیهه عن مشابهة الاجسام ترک الاعراض
اذ لا یتوهم مشابهته ایاها واتصافه بصفات الجلال والاکرام ای بالصفات العظیمة والاحسان لـ
المخلصین من عبادة او بالصفات السلبیة والثبوتیة او القهر واللطف واثبات النبوة التی هی اساس
الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهیة وعلیه مبنی الشرایع والاحکام ای علی علم الکلام
بناء العلوم الشرعیة والاحکام الفقهیة اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم یتصور علم التفسیر والحدیث ولا علم
الفقه واصوله وبه یترقی فی الایمان بالیوم الآخر من درجة التقلید الی درجة الایقان وذلک الایقان
هو السبب للهدی والنجاح فی الدنیا والفوز والفلاح فی العقبی فوجب ان یقتنی بهذا النظم کل الاعتناء
وانه فی زماننا هذا قد اتخذ ظهریا ای امرا منسیا قد القی وراء الظهر وصار طلبه عند الاکثرین شیئا فریا
بدیعا عجیبا وقیل مصنوعا مختلقا لم یبق منه من علم الکلام بین الناس الا قلیل ومطمح نظر من یشتغل
به علی الندرة قال وقیل هما فعلان والمعنی ان منتهی ما یرتفع الیه فنظر من یشتغل به نادرا هو النقل
عن شخص معین او مجهول من غیر الثقات الی درایة واستبصار فی روایة فوجب علینا ان نرغب طلبة
زماننا فی طلب التدقیق ونسلک بهم فی هذا العلم مسلک التحقیق وانی قد طالعت ما وقع الی من الکتب
المصنفة فی هذا العلم فلم ار فیها ما فیه شفاء العلیل بامراض الهوام فی الاراء ولا رواء ای ری اوروا الغلیل بحرارة العطش
لقصد المطالب الاعتقادیة والشوق الیها وفی الصحاح ان الرواء بفتح الراء والمد اذا هو للماء العذب وبکسرها جمع ریان والضمها المنظر الحسن
والاول مراد واما الاخران فلیسا مرادین لعدم المناسبة وبالجملة ففی قول المصنف اجمال سیما حذف منه کلمة لا لکثرة الاستعمال
والجملة الحالیة اعنی قوله والهمم قاصرة ما ولها بالظرف نظرا الی قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها
صلة لما وهذا من قبیل المیل الی المعنی والاعراض عما یقتضیه اللفظ الظاهر ای انتفی حصول الشفاء
والارواء عن الکتب فی کل زمان لا مثل انتفائه فی زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوی فی الرغبات
فی تعلمه فاترة والدواعی الیه قلیلة والصوارف عنه متکاثرة ثم انه بین ما اجمله من حال تلک الکتب بقوله



فمختصرا تهما قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع السآمة لما فیها من الاسهاب
المخل مدهشة للافهام فی الوصول الی حقائق المسائل ثم زاد فی ذلک البیان بذکر احوال المصنفین
فی تصانیفهم الکلامیة فقال منهم من کشف عن مقاصده ای مقاصد علم الکلام القناع بازالة استارها
عنها ولکنه قنع من دلایله بالاقناع بما یفید الظن ویقنع وما منهم من سلک المسلک السدید فی الدلایل
لکن لم یحط المقاصد ینظر الیها بموخر عینه من مکان بعید فلم یکشفها ولم یحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التی
ذهبت الیها طوایف من الناس واستقروا علیها والاقوال التی صدرت عمن قبله واقتصر بالرفع
عطف علی نقل فی وجوه الاستدلال وتکثیر الجواب والسؤال ولا یبالی الام المآل ای الی ای
مرجع نقله وتصرفه فتکثیرة بل یترتب علیها ثمرة او یرداد بها حیرة ومنهم من یلفق ویجمع ویضم مغالط
شبهها یغلط فیها لترویج رایه ولا یدری ان النقاد من ورائه یمیزونها وینقضها ومنهم من ینظر فی عقد
ویختار منها من المقدمات التی نظر فیها ما یودی الیه بادی رایه ای اوله بلا امعان وتامل ویبنی
علیها مطالبه وربما یکر ویرجع ویحمل بعضها ببعض المقدمات علی البعض بالابطال ویتطرق الی المقاصد
بسببه الاختلال ومنهم من یلبس ویحجم الکتاب بالبسط فی العبارة والتکرار فی المعنی لیظن به انه بحر زخار
کثیر الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو کحاطب لیل کمن یجمع الحطب باللیل فلا یمیز
بین الرطب والیابس والضار والنافع وجالب رجل وخیل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخیل
الفرسان یعنی کجالب العسکر باسره ضعیفه وقویه ثم اشار الی وجه الشبه فی کلا التشبیهین
بقوله یجمع ما یجده من کلام القوم ینقله نقلا لا یستعمل عقلا لیعرف الغث ما اخذه ام سمین وسخیف ای
رقیق ورکیک ما القاه وجده ام متین ای قوی فصار جمیع ما ذکره باعثا علی تالیف الکتاب کما اشار
الیه بقوله فحدانی ای ساقنی وبعثنی الحدب العطف والشفقة علی اهل الطلب لهذا العلم ومن له فی
تحقیق الحق فیه ارب ای حاجة الی ان کتب هذا اشاره الی کتابه کتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا
بتطویله ولا مختصرا مخلا باختصاره او دعته اودعت فیه لب الالباب خلاصة العقول ومیزت فیه
القشر من اللباب ولم آل ولم اترک جهدا وسعیا وطاقة فی تحریر المطالب الکلامیة وتقریر المذاهب
الاعتقادیة وترکت الحجج تتبختر تمایل فی مشیتها کالمتدلل بجماله اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل
تصاغر وتتحاقر افتضاحا کالذی ظهرت معایبه وانکشفت سوآته ونبهت فی النقد والتزییف للدلایل
والعدم والتضعیف ای الاحکام للمقاصد علی نکت هی ینابیع التحقیق ونقر تهدی الی سلطان
التدقیق النکت لطایفة من الکلام منقحة مشتملة علی اللطیفة مؤثرة فی القلوب والینبوع عین الماء والفقر
بالسکون فقارة الظهر ویطلق علی اجود بیت فی القصیدة تشبیها لها بها فی الاستحکام علی قرینة الاسجاع ایضا وانا انظر
من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء اذا جاء الی المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع

واتأمل في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى الخلف آتأمل
فيما قدمت بل فيه من قصور فازيله واتممه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى فيه من فطور اي شق فاسده
واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في خبره من اودعته وما عطفت عليه اي فعلت كل ذلك حافظا
للاوضاع التي ينبغي ان يحافظ عليها لاذا اي مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام
الرمز والاشباع فلقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت
ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب
ولا لجلجة اي لا تردد فيه ولا اضطراب متناسبا صدوره واعجازه اوائله واواخره متعانقا سوابقه
ولواحقه وقوله بكرا ابدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها اي لم يمسها من قبل انس ولا جان كنت بربته
من الزمان مدة طويلة منه اجيل رأيي او ابرز وارد وقداحي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر واوامر
نفسي من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه واشاور ذوي
النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة بالكسر
للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل
وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها و
يغلي مهرها بكثره موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها
بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر متشوف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية
وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة
فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمضه الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب
عند التلاعب حتى وقع غايته لاجالة الرأي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت
بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل باحد وهو
غني من ان يباهي غيره ويفاخره واجل من ان يباهى عليه يفاخر والمعنى انه اجل من يتعلق المباهاة
اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك بلادا وساس اي حفظ
وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا يقال فلان
ندي الكف اذا كان سخيا واشجعهم جارسا هو بالهمزة زولع القلب اذا اضطراب وفلان رابط
الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا وامضاهم سيفا وسنانا يقال
رعته فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا
واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية
من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت منهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روح حين ارادت



ان تنعدم ورفع رايات المعالي اوان زمان تاخرت فارتبت الانعكاس الانقلاب على رؤوسها — الانعكاس
وحد ومكارم شرايع الفضائل التي دعي اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان
اقعد وقد آذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء فجرح مالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال
الدنيا والدين ابو اسحق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار جارية برضاه هذا دعاء قد شاع
في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل التضرع باطلق
لسان واركى جنان مع رغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص الداعي — المستدعي
للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله اي اعطاه وملكه العزيز وهو اطولها ويوفقه ان يكتب
بما خوله الانعمين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير
والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام و
هو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة
التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه
بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر
واما بالواجب تعالى فاما باعتبار رسالة الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات
او لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات ثم الوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب
تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة
على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال العرض على احوال الجوهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الافراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض
متوقف على وجود الجوهر والله الهادي

## الموقف الاول في المقدمات

وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه
في هذا العلم كما ستعرفه وليس المراد بوجوب التقديم انه لا بد منه قطعا بل اريد الوجوب العرفي الذي
مرجعه اعتبار الاولى والاخلق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة المقصد الاول تعريفه اي تعريف العلم
الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه
سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه و
يميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان

من ركب متن عمياء اي العماية بمعنى الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقايد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقايد ودلايلها على ما صرح به الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة و باطلاق المعية على المصاحبة الدائمية فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورفع الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دايما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلايل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد وليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا وليس يترتب عليه تلك القدرة دايما على جميع العقايد بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالعقل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان يوخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولين سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية اقربه ذلك التنبيه السابق اذ ليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية المخطي ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقايد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به آه والمراد بالعقايد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد فيه نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه يسمى اعتقادية اصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد فيه العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذا يسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا يكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام

(حاشية: العشواء — العقايد — رد الشبهة — قلنا)



اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه والا استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها مضبوطة لا تتزايد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها بل انما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم صوابا كان او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه ولم في اعتقاده ما يتمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة من علم الكلام المقصد الثاني موضوعه اي المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما يجب تقديم موضوعه وهي التصديق بموضوعية الموضوع ليتمايز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به بالموضوع يتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقائق مضبوطة واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوايل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسايله راجعة اليه فصارت عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه من طايفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقليا من ان يعد كل مسئلة علما برأسه ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة والعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام وان جعل تعريفا لمعلومه وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا

(حاشية: العقايد)

وللبعيد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسايله ايضا فالاولى
ان يقال من حيث لها هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالعلوم مفهومه
فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان
اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق فى موضعه لانا نقول
قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتى يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان
بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اى موضوع الكلام ذات الله
تعالى والقايل بذلك هو القاضى الارموى اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعنى عن صفاته
الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما فى الدنيا كحدوث العالم اى احداثه واما فى الآخرة كالحشر
للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه
ام لا والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد فى هذه الاربعة من
اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين
الاول انه قد يبحث فيه اى فى الكلام من غيرها من غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته
تعالى كالجواهر والاعراض اى احوالها لا من حيث هى مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج
فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان لا يتبدل اخلان والاعراض لا ينتقل
لا يقال ذلك البحث انما يورد فى هذا العلم على سبيل المبدائية لا على انه من مسايله فلا يلزم
ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها
حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه فى علم فان بين    المطلقة
فى هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت
ولا شبهة فى جواز كون بعض مسايل علم مبدا لمسايل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى
فيكون مسئلة من جهة ومبدا من جهة اخرى اكما سياتى او فى علم آخر اى وان بين فى علم آخر كان ثم
علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مباديه شرعى اذ لا يجوز ان يبين المبادية فى علم اعلى غير شرعى
ولا الاحتياج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى وانه اى ثبوت علم
شرعى على علم الكلام باطل اتفاقا وللقايل ان يقول ان مبادى العلم الاعلى قد تبين وان
كان على قلته فى العلم الادنى فالاولى على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام
او احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لا نسلم بطلان الاول لان
يقال ليس لنا علم شرعى تبين فيه ما نحن بصدده الثانى ان موضوع العلم لا يتبين فيه وجوده

وذلك



وذلك لان المطلوب المبين فى العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف
على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والالزام توقفه على نفسه واعترض عليه بان
اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور اصلا واجيب بان
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص
بواحد منها فهو خبرى حقيقى لا يحمل على شئ قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض
الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد فيلزم
اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا
او كونه مبينا فى علم اعلى سواء كان شرعيا اولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذى
هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس
والقسمان يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مثبتا فى علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان
الاول فمما لا ينبغى ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموى حيث جوز كون ذاته
تعالى مسلم الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم
الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون
اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا من كونه اعلى منه مما
يستنكر ايضا فان قلت العلوم الذى جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هى بينة بذاتها
غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى ولا يبحث بانيتها سوى حملها على
غيرها ايجابا فقد بر وقيل هو اى موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير متقيد بشئ والقايل به
طايفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهى المشارك له فى ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا
باعتبار هو ان البحث ههنا اى فى الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث فى العلم الالهى فانه
على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول قد يبحث فيه
اى فى الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج
اى يبحث فيه عن احوال لامور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت
موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا
وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج
واما الوجود فى الذهن فهم اى المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجى
والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يبحث عنها
من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسايل الكلامية او المسايل

الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعًا وان زعم هذا القايل ان الكلام هو هذه المسايل الحقة فقط ورد
عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسايل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم
اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسايل الحقة والباطلة يدعي ذلك
اي كون مسايله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطي من ارباب
علم الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطي كالمجسمة المصرحين بكونه جسما دون القايلين
باتصافه بصفات الاجسام المتحرزين بالملكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد
بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسايل ماخوذة من الكتاب والسنة وما يتعلق
بهما فيتناول الكل وللقايل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا
للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه
ان تلك الحيثية لا دخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم
المقصد الثالث فايدته وانما وجب تقديم فايدة العلم الذي يراد شروع ذلك العلم
دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور الشروع فيه قطعا وذلك
لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته الكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه
ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه عبثا في تحصيله عرفا وليزداد
علاوة على دفعها رغبة فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فايدته التي عرفها فيوفيه حقه
من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفايدة وهي اي فايدة علم الكلام امورا بالنظر
الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين
رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هولاء الاعلام منكم بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين
بايضاح الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام اشتمل
على تفضيح المعاندين بما يجره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه جدا لتنبيه اسطة
اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقايده عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالنظر
الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية لا يبنى عليه ما عداه منها فانها اساسها واليه يؤول
اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث و
لا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة فالاحد فيها بدونه بيان غير اساس او اشل عما يتوقف فيه لم يقدر على
البرهان لا قياس بخلاف المستبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما
بيننا كما في علم الفقه بعينه بالنظر الى الشخص في قوة العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد



بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب
الثواب عليه وغايته ذلك كله اي والفايدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها
هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهي منتهى الاغراض وغاية الغايات
المقصد الرابع مرتبته اي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف
قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتنا في اكتسابه واقتنائه واذا عرفت هذا فنقول
قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام هو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف
المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان
العلم به اشرف مع ان موضوعه متقيد بحيثية تنبي عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادة المترتبة
على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا ودلايله يقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وتقييد
الصور العارضة لها صريح العقل بلا شايبة من الوهم وقد تايدت تلك الدلايل بالنقل وهي اي
شهادة العقل لها بالصحة مع تايدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي
تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلايل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها
بان احكام عقولهم ماخوذة من اوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة في
شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي لا تتجاوز جهات
الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسايل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلايل ووثاقتها
فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جهات الشرف المقصد الخامس مسايله يدون
كلمه في وهو المناسب لما تقدم وتاخر والموجود في كثير من النسخ في مسايله وانما وجب تقديم الاشارة
الاجمالية الى مسايل العلم الذي يطلب الشروع فيه لتنبيه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب
بينها موجبا لمزيد استبصار في طلبها وانما قال التي هي المقصد لان كل علم يدون له مسايل هي
المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومبادي اما تصورية او تصديقية هي وسايل الى تلك المقاصد وربما
عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءا واثا الثامنة ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي
التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارج عنه اتفاقا واما نيته اعني وجود الموضوع من
المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفا وهي
اي مسايل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في
العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة
قد يكون ضرورية فتورده في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل
كل حكم نظري على المسايل نظرا الى مال معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية لمعلوم وهو اي ذلك

الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفها قريبا او بعيدا وهو اي
الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادي تبين
في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية
المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى
اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك
العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها العقائد سواء كان توقفها عليه باعتبار موادها ادلتها او باعتبار
صورها وجعلوا الجميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم
آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي لذلك المباد المبنية فيه مسائل له من هذه
الحيثية ومباد لمسائل آخر منه لا يتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم
والحال والمباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادي اعلى العلوم الشرعية مبينة في غير علم
شرعي ويحتاج بذلك اليه مما يجري عليه الا فلسفي او متفلسف يلخص من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج
اصول الفقه الى العربية مما لا يقوله محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات
العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فتنبه اي من الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها ولا
ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع
الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا تناسب تسميته خادم
العلوم **المقصد السادس** تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله
مزيد اطلاع على حاله يقتضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصار في شانه انما سمي الكلام الكلام اما لانه
بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام
في مقابلته الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة فلذلك يسمى خادم العلوم والتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى
نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام فيها في علومنا بطريق الاحسان والرحمة فلا يسمى الا رئيسها او لان ابوابه عنونت اولا في كتب
المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر
اجزائه وسمي ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التشاجر اي التقاتل والسفك اذ قد روي ان بعض
الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه التسمية
الشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه
يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات والله اعلم **المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم**
ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق

ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي
اليها انتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته العلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى
المطالب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقائد وقد
عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم
آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث
جعل مشتملا على ثلث مقاصد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق
به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلاثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري
تصوره بالكنه واختاره الامام الرازي بوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده ضروري اي بانه
موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق
جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كالكل
احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا فالعلم المطلق
ضروري وهو المطلوب والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد
بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات
مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستانف اليها فلا
يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما لها فاذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور
العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا
لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهيا وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا ننقض على ما ذكر بل نقول
ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك العلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي
ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التق
لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ولا بداهة شيء منهما فان التصديق البديهي لا يتوقف بعد تصور
الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته بامرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء
من تصوراته اصلا قلت في رده هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من
اطرافه اذ لا يخفى عنه البله والصبيان الذين لا يتأتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان
التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شرط له خارجة عنه والبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال
وان كانت تصورات اطرافه نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون
بديهيه مستلزما لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن
عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور بوجه ما ولا يحتاج فيه الى

تصورہما بالکنہ کما یحکم علی جسم معین مشاہد من بعید بانہ شاغل لحیز معین مع الجہل بحقیقتہ بکنہہا بل بوجہ ما ولہذا
اوجہ بل قدیقع الجہل بحقیقۃ الحیز والشغل بل یحکم بان الواجب تعالی اما النفس اولا وان لم یعلم حقیقتہما
بکنہہا بل باعتبار امر عام عارض لہما ککونہ صانعا للعالم وکونہا مدبرۃ للبدن مثلا فاللازم مما ذکرتم ان یکون
تصور مطلق العلم بوجہ ما بدیہیا ولا نزاع فیہ بل فی تصورہ بحسب الحقیقۃ الوجہ الثانی ان العلم لو کان کسبیا
معرفا فاما ان یعرف بنفسہ وہو باطل لان غیر العلم انما یعلم بالعلم فلو علم العلم بغیرہ لزم الدور لتوقف معلومیۃ
کل واحد منہما علی معلومیۃ الآخر وہذا الوجہ علی تقدیر صحتہ حجۃ علی من یقول انہ ای مطلق العلم معلوم بحسب
حقیقتہ لکن لا بالضرورۃ فانہ اذا لم یسلم کونہ معلوما کذلک الحجۃ ان یقال لا یلزم من امتناع کونہ مکتسبا ان
یکون ضروریا لجواز ان یکون تصورہ بکنہہ ممتنعا والجواب ان غیر العلم انما یعلم بحصول علم جزئی متعلق بہ
لا بتصور حقیقۃ العلم المطلق فان اکثر الناس یعلمون اشیاء کثیرۃ ولیسوا یتصورون حقیقۃ العلم المطلق
والذی یحاول ان یعلمہ ای یطلب ان یحصلہ علی ذلک التقدیر بغیر العلم تصور حقیقۃ العلم فلا دور اذ اللازم
ان یکون تصور حقیقۃ العلم موقوفا علی حصول علم جزئی متعلق بذلک الغیر وعلی حصول حقیقۃ العلم فی ضمن ذلک
الجزئی ایضا فیتوقف تصور حقیقتہ علی حصولہا فی ضمن بعض جزئیاتہا ولیس ذلک الحصول متوقفا علی تصور
حقیقتہ فلا دور وحاصل حل الشبہتین بالفرق بین حصول العلم المطلق ایضا فی الذہن وبین تصورہ
وذلک لان منشأہما عدم الفرق بینہما ففی الشبہۃ الاولی یحتمل انہ اذا حصل بالضرورۃ علم جزئی قائم بالنفس کان
مہیۃ العلم حاصلۃ بالضرورۃ فی ضمنہ قائمۃ بالنفس ایضا وہذا یقتضی کون تلک المہیۃ متصورۃ وفی الشبہۃ الثانیۃ یحتمل
ان تصور مہیۃ العلم اذا توقف علی حصول علم جزئی متعلق بالغیر ولا شک انہ توقف علی حصول مہیتہ فی ضمنہ قائمۃ بالذہن
وہذا یقتضی تصورہا فقد توقف کل منہما علی الآخر واذا ظہر الفرق بینہما بان ارتسام ہیئۃ العلم فی النفس علی وجہین احدہما ان
یرتسم فیہا بنفسہا فی ضمن جزئیاتہا وذلک حصولہا ولیس تصورہا ولا مستلزما لہ علی قیاس حصول الشجاعۃ
للنفس الموجب لاتصافہا بہا من غیر ان تتصورہا والثانی ان یرتسم فیہا بمثالہا وصورتہا وہذا ہو تصورہا
لا حصولہا علی قیاس تصور الشجاعۃ الذی لا یوجب اتصاف النفس بہا وہو المعبر عنہا بالعلم اضمحلت الشبہتان
بالکلیۃ المذہب الثانی وبہ قال امام الحرمین وللامام الغزالی انہ لیس ضروریا بل ہو نظری ولکن یعسر
تحدیدہ وربما نصر بالدلیل الثانی وانما قال وربما لان النصرۃ بہ تخلصہ الا تری انہ ان تم دل علی امتناع
التحدید دون عسرہ وان لم یتم لم یدل علی شیء قالا لا طریق معرفتہ القسمۃ والمثال اما القسمۃ فہی ان
تمیزہ عما یلتبس بہ من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غیر جازم والجازم اما مطابق او غیر
مطابق والمطابق اما ثابت واما غیر ثابت فقد خرج عن القسمۃ اعتقاد جازم مطابق ثابت وہو العلم بمعنی
الیقین وقد تمیز عن الظن بالجزم وعن الجہل المرکب بالمطابقۃ وعن تقلید المصیب الجازم بالثابت
الذی لا یزول بالتشکیک اما المثال فکان یقال العلم ادراک البصیرۃ المشابہ لادراک الباصرۃ او یقال



ہو کاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنین وہذا القول بعید فانہما ای القسمۃ والمثال ان افادا تمیز مہیۃ
العلم عما عداہا فقد حصلا معرفا وحدا لہا اذ لا نعنی ہہنا تحدیدہا سوی تعریفہا والا لم یحصل بہا معرفتہ لمہیۃ
العلم لان تحصیل المعرفۃ بہی لا بد ان یفید تمیزہ عن غیرہ لامتناع حصول معرفتہ بدون تمیزہ واعلم ان الغزالی
صرح فی المستصفی بانہ یعسر تحدید العلم بعبارۃ محررۃ جامعۃ للجنس والفصل الذاتیین فان ذلک متعسر
فی اکثر الاشیاء بل فی اکثر المدرکات الحسیۃ فکیف لا یعسر فی الادراکات الخفیۃ ثم قال ان التقسیم المذکور
یقطع العلم عن مظان الاشتباہ والتمثیل بادراک الباصرۃ یفہمک حقیقتہ فظہر انہ انما قال بعسر التحدید الحقیقی
دون التعریف مطلقا وہذا کلام محقق لا بعد فیہ لکنہ جار فی غیر العلم کما اعترف بہ المذہب الثالث انہ نظری
لا یعسر تحدیدہ وذکر لہ تعریفات الاول لبعض المعتزلۃ انہ اعتقاد الشیء علی ما ہو بہ وہو ای ہذا التعریف
غیر مانع لدخول التقلید فیہ اذا طابق الواقع فزید لدفعہ عن ضرورۃ او دلیل ظنی واخذا فیہم الا ان یخص الاعتقاد
بالجازم اصطلاحا فلا یدخل الظن فیہ ویرد علیہم ای علی الاصحاب ہذا التعریف خروج العلم بالمستحیل عنہ فانہ
لیس شیئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممکنۃ التی اختلف فیہا وقد اجاب بعضہم عن ہذا بان العلم لا یتعلق
بالمستحیل فلا نقض بہ فاشار الی ردہ بقولہ ومن انکر تعلق العلم بالمستحیل فہو مکابر لبدیہۃ العقل فان
کل عاقل یجد من نفسہ الحکم باستحالۃ اجتماع النقیضین والضدین ولا یتصور ذلک الا مع کون اجتماعہما المستحیل
معلوما بوجہ ما وایضا فیہ نقض لکلامہ ایضا لان ہذا ای انکار تعلق العلم بالمستحیل حکم علی المستحیل بانہ لا یعلم فیستدعی ہذا الحکم
العلم بہ لامتناع الحکم علی ما لیس معلوما اصلا نعم قد یعتذر لہم بان المستحیل یسمی شیئا لغۃ فلا یخرج العلم عن
تعریفہم وکونہ لیس بشیء المعنی انہ غیر ثابت فی نفسہ لا یمنع ذلک ای کونہ شیئا لغۃ الثانی للقاضی ابی بکر
الباقلانی انہ معرفۃ المعلوم علی ما ہو بہ فیخرج عن حدہ علم اللہ سبحانہ مع کونہ معترفا بان اللہ علما ولا یسمی علمہ
تعالی معرفۃ اجماعا لا اصطلاحا ولا لغۃ وایضا فیہ دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا یعرف الا بعد معرفتہ
لان المشتق مشتمل علی معنی المشتق منہ مع زیادۃ وایضا قولہ علی ما ہو بہ قید زائد لا حاجۃ الیہ اذ المعرفۃ لا یکون
الا کذلک لان ادراک الشیء لا علی ما ہو بہ جہالۃ لا معرفۃ والثالث للشیخ ابی الحسن الاشعری فقال تارۃ
بالعباس الی المحل ہو الذی یوجب کون من قام بہ عالما او ہو الذی یوجب لمن قام بہ اسم العالم وہو ای
العبارتین واحد وفیہ اوزاد ظاہر لاخذ العالم فی تعریف العلم وقال اخری بالعباس الی متعلق العلم ادراک
المعلوم علی ما ہو بہ وفیہ الدور لاخذ المعلوم فی الحد وفیہ ان الادراک مجاز عن العلم لان معناہ الحقیقی ہو
اللحوق والوصول والمجاز لا یستعمل فی الحدود فان اجیب باشتہارہ فی معنی العلم قلنا لم یندفع بذلک تعریف
الشیء بنفسہ لان المعنی المجازی ہو العلم نفسہ فکانہ قیل ہو علم المعلوم وفیہ الزیادۃ المذکورۃ یعنی ان قولہ
علی ما ہو بہ زائد فان المعلوم لا یکون الا کذلک الرابع لا من فورک ما یصح ممن قام بہ اتقان الفعل ای
احکامہ وتخلیتہ عن وجوہ الخلل فان اراد ما یستقل بالصحۃ فہو باطل قطعا وان اراد ما لہ مدخل فیہا فیدخل

القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليس بايجادنا فقد ورد عليه بعد تسليم ان فعل
العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا
ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن متعلقا كما يجب تخصيصه فلا ورود لهذا عليه ثم عبارة الحد
من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او
اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا لوجوده تعالى مثبتا له
وهو قبيح وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما و
قد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي
انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة واما دليل انما عرف به بعد ما تنزل عن كونه ضروريا ولا غبار عليه
غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول
من بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الانسان
او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول
صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة
ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها وهو اي كون العلم
حصول صورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسيجيء عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم
عبارة عنه وهذا اي ما ذكره في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا
وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على
الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس
بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق
عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على
ما يشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب السابع هو المختار من تعريفاته
لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره يوجب
تلك الصفة لمحلها اي موصوفها تمييزا اخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته
يمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها يوجب لمحالها تميزا عن
غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تمييز المدركات عما عداها اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها
وتميزها عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات



هذه الحواس فانها توجب في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك
التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا
خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب
والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وتحصيله ان العلم صفة تقتضي تجلي متعلقة بشيء
يوجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من
اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو بشيء
يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وانه
والتصور ايضا ولا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما ولا تنافي من التصورات فان
مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتنافيان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيان
صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتنافيان الا بملاحظة وقوع تلك
النسبة وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما فبعدم عامة شروط التناقض
فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على
التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا نوصف التصور بعدم
المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
للانسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة
لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك
التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان
الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج من الحد مع كونها من
افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة
المختار مع استواء الجواهر الافرادية في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية انه اذا كانت متجانسة
في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال و اذا قيل انها متخالفة الحقيقة وما تركب من الجواهر
لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع
جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو
فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي النقيض
وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال
الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا ان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد وبشارة

ضعف ذلک التمييز اما لعدم الجزم او بعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور وهو الذي ورد عليه النقض فيه دائما لثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها والمعاني خصصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج من حد العلم ادراک الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا في الامور العينية ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراک الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سياتي يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية بهذه الزيادة وكلام مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالامسنا ولذا اثبتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سياتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقد

المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراک مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المغاير للحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولک اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذا كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراک المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاول ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعک الى وجدانک فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فتصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ويعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصور نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانک اذا تصورت نسبة امر الى



آخر وشككت فيها فقد علمت ذينک الامرين والنسبة بينهما قطعا فلک في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنک الشک وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلک النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا واعتبار اللازم المشهور هو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور

المقصد الثاني العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يتصف بضرورة ولا اكتساب ينقسم الى ضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاک عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله بالاضداد كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري بعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان وساير ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانک اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا تجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاک عن العلم الضروري ليس مقدور المخلوق وما ذكرتم من زواله بالاضداد وفقده قبل المقتضيات لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاک مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاک عنه غير مقدور واراد به امتناع الانفكاک المقدور فيكون تاخير كلامه تفسير الاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور الانفكاک اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاک عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاک عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاک عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاک مطلقا وذلک انما يوجد في حد الضروري واما النظري فمقدور الانفكاک قبل حصوله بان يترک النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاک عنه مقدورا وذلک كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها يحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا نامية والبحار غير عابرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي ما يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعمال بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما تضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي

منع لقمنه لانهما بحاله لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بالايجاب وتوليد مع انه لا يحصل
الا معه ولم يقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس بايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة
عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر
الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يكون الا بالنظر لانه لا طريق لنا
الى العلم مقدورا او اه لان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات
فلما بقي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهذا اي النظري عنده الكسبي
وتعريفهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكلما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى
جواز الكسب بغيره اي بغير النظر جعله انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص
بحسب المفهوم من الكسبي لكنه النظري يلازمه الكسبي عادة بالاتفاق بين الفريقين **المقصد الثالث**
ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته و
كذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واو لولاه اي لولا ان بعضهما من كل منهما ضروري
لزم الدور او التسلسل وح تكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا
تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من
التصورات والتصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يذهب الى لا نهاية وهما يمنعان
الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من
التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته
من لزوم الدور والتسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب مفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا
ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم
بعينه والحاصل ان حكمكم على البطلان كون الكل نظريا مع جميع مقدماته لان كونه ما كذلك يستلزم المحال
المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلهما من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في
نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر
والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف بان تلك القضايا
المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز
التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلوميتها وصدقها وهي واقعة في الواقع
فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المط
لا علمنا بها مطلقا اي بحيد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير ونفس الامر ايضا فان هذه الحجة
لا يقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية وصدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد



ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان
لنا المعلومات التصورية والتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك اما اذا اثبتنا ح ان الكل من كل منهما ليس
كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع
كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم
ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح
والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب ضعيفة في هذه
المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتاويل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال الامام من
اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف
بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا
تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة
لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت
باسرها ضرورية وقال ما قد اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل
اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقة يمنع ذلك اي توقفه على النظر وهؤلاء ان
ارادوا بالعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل
يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع
بقدرتنا على وجه التاثير بل بخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل
الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من
النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين مع انهما قالا باستلزام النظر
للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بالعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا
اي لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلفة
يتوقف على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه
كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب به قال الامام
الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله
بناء على ان تحصيل الحاصل مح بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه
بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا
الوجه بان المنحصر اي حصر المط التصوري فيما هو المشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز

يكون معلوما وشعورا به من وجه دون وجه ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع وجوده وطلبه فعلى هذا لا تم
وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل
الحاصل وامتناع التوجه نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيعاب الاقسام السلبية ان يقال لا نم
ان الوجه المجهول المطلق مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما
يصدق عليه من ذاتياته وعرضياته وهذا الوجه المجهول المطلق ليس كذلك بل قد تصور بشيء يصدق عليه وهو
الوجه المعلوم فان الوجه المجهول غرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض
اعتباراته الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانه شيء به الحيوة
والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بها الامور المذكورة صفاتها فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة
بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء
الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المط لقولهم ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني
قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه جزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا و
القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر
الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف الواقع وذلك لانا اذا اردنا
تعريف مفهوم التصورة فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا غير حاصل لنا
ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون
امر صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
ذات المط الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى نتصور ان يكون
المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه
من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم
الانسان الذي هو المط ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه
قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا
الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث
الزاما الامام بما ذكره في مسائل العلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه
ومجهول من وجه والوجهان متغائران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن
لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء
المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم هنا بان المط التصوري ليس احد الوجهين
بل الشيء الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في تعديل الافكار المطالب

المجهول



المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين
المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين
ومن حمليتين هكذا المط التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع
طلبه فالمط التصوري يمتنع طلبه فلا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا
كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس النقيض
كل منهما ينافي الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وينعكس
هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه
وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي
الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا
للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس
الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واخرى بتقييد الموضوع
فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به
يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا
يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض ما ليس تصورا
مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها اذ يجوز ان ما ليس تصورا
مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية
فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه
اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال
الماهية المفهوم التصوري ان عرفت حصلت بالكسب والتطوف اما بنفسها او بجزئها او بالخارج فيها اذا
كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل نفسها لان معرفة
المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه ممتنع بديهة واما الثاني
فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه والبعض من
اجزاء الماهية ان عرفها فانها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء فاعترف ذلك البعض
نفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل وهذا ان المحذور انما يلزم ان حاول
اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان
تعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج
عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا تعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء مما

عداها فيكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور
لتوقف تصور المهية ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف
على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه ح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض
المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء المهية ليس نفسها وكل واحد من اجزائها مقدم عليها
بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها
قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة المهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل
المهية مع الاجزاء واو ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع
الاجزاء جميعا هف او دونها اي ويكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة
تحصل المهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس المهية لكانا ان يكون
داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم
كل من الاجزاء على المهية تقدم الكل عليها وان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان
كل احد من الانسان يسعه هذه الدار التي لا يسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو والذي لا يهزمه كل واحد منهم
بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النقض ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان
لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء
على نفسه لان كل واحد منها مقدم على كلها لتقدمه على المهية بعينه ويمكن ان يجعل هذه نقضا اجماليا كما لا يخفى
فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا يجب تناول المادية والصورية معا فقد دفع جوابه ما قدمنا
وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في
القسم الثاني والا كافيتق معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضي
الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع
الاجزاء وان كان نفس المهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة
فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء
مفصلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه
ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في
ذهننا تصوراتها معا مرتبة تحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء
هو تصور المهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في
الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة
المهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور المهية بالكنه بل فيها كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب



ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو المهية اي تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا
فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا
ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور المهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين و
متحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال المهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للمهية
مجموع امور كل واحد منها متقدم على المهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن
فهو تصور المهية المط بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل ان حدا ات
تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للمهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها
للمهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم
والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو المهية بعينها لانها يترتب عليها اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية
المجتمعة عين المهية واجتماعها فيه ليس جزءا فيها بل خارج منها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين المهية
واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للمهية متقدم عليها في
الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا الحق
ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا واستراه اي الامام الرازي ليطرد هذه
المغالطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغييرها فيقال في نفي التركيب عن الوجود مثلا
ان كانت اجزاءه وجودا ايضا ساوى الجزء كله في تمام المهية والا كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها
امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه
وانت خبير بان هذا لو لم يدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فلا اقل
ان لا تقيد التركيب بالخارجي الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغالطة ساقطة لاستلزامها انتفاء التركيب
الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء في الخارج هذا كما ذكرنا وتختار انه اي تعريف المهية
ببعض الاجزاء قد يكون ذلك البعض مغنيا عنه التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره وان
كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للمهية تعريفه لنفسه فما ذكرتم من ان المعرف يجب ان يعرف
بجميع اجزائها قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين
كما مر لانا نقول معرف المهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك
تحصيل معرفة شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان قلت
اذا كان ذلك البعض المعرف للمهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت و
يعود اليه ايضا الجواب برمته او تختار انه اي معرف المهية الخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان
الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصورها الى تصورها صلح

ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص
والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج مع العلم بالاختصاص
يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور وهو يتوقف على تصور ما عداها باعتبار
شامل له اي مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص اي كعلمنا
باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل
لها فان قيل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول
الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة لهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا او الخارجة ان كانت
حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم فالماهية معلومة معها فلا يعرف الماهية لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف
بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا فلاحتياجها
الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة
للعلم بالماهية فلامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا
وانه اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة والخارجة حاصلة اما ضرورة
واما اكتسابا بانتهائها الى الضرورة لكنها متفرقة ومخلوطة بامور اخر فاذا اجتمع الاجزاء باسرها وترتبت حصل مجموع
هو تصور الماهية بكنهها فهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض
متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك
وقس على هذا الامور الخارجية المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت
من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت
قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ
ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهبت اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة
فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة
ضرورية لم يكن واجبة هف احتج لهذا المذهب بانه اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة
بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره يثبت به الشرايع والاحكام التكليفية
وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته
والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل
لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل اي الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون
او فهمه ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف



بالبينة عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لم يعلم انه مكلف مع انه
خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع
من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه
قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور
المذهب الرابع انه المستفاد ان كل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب الجهمية
التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا
ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس
عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة لانها تحصل بها علومها بالتدريج
بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد
بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة
على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد يقبل به النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي لفقد
ذلك الموقوف اليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعني القائلين باستناد الاشياء كلها الى الله
تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او لفكر منه
يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة النظر
الرابع في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك
اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقايد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاولى ولولاها
لم يحصل لنا علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا
بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير
مشتركة اي غير معلومة الاشتراك يقينا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه
ما وجدناه والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها قطعا فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم
في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس
فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات
فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني ما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس
او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول
احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى معترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط
المستقيم الى العقايد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط وهم

البديهيات وهذا القدح نسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس لمجرد الحس بل لابد له مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجي تلك الامور العقل الى الجزم اي لما جزم من الحسيات لا نعلم ما هي اي تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التاويل فاليها اي الى الحسيات ينتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بها وبالحس واكثر اصول الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطب المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات قالوا لا اعتماد على حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فلان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة الثبوت فكيف يعطي حكما متناولا لها باسرها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتاز النار عن الهواء المضيء المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر وان كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات

البعيدة



البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان روية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغيرا وكبيرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشعاع المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزوايا تختلف ساقيها الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على البعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة واحدة وبعد ذلك يمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة في ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على التقدير الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي لقصد الحول متكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احدهما واما الاحول الخلقي فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظ يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل عنه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس

المشترک عند ادراک اللون الثانی ووصول اثره الیه فیمتزج الاثران هناک فیراهما النفس لامتزاج اثریهما
ممتزجین ولا تقدر تمییز احدهما عن الآخر وایضا لما وقع الشعاع البصری علی تلک الالوان باسرها فی زمان قلیل
جدا لم یمکن النفس من تمییز بعضها عن بعض فلذلک رآها ممتزجة ویری المعدوم موجودا کالسراب قبیل هذا من اشتباه
الشیء بمثله فان السراب لیس معدوما مطلقا بل هو شیء تیرآی للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصری المنعکس
من ارض سبخة کما ینعکس من الماء فیحسب لذلک ماء وما یریه صاحب خفة الید والشعبذة مما لا وجود له فی
الخارج اصلا وسببه عدم تمیز النفس بین الشیء وبین ما یشبهه اما بسبب سرعة الحرکة من الشیء الی شبهه
واما بسبب اقامته لبدل مقام المبدل منه بسرعة علی وجه لا تقف علیه الا من یعرف تلک الاعمال وکما تحس
لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سریعا ای هناک خط مستقیم ولا وجود له قطعا والدائرة لا دائرة اشعلت
بسرعة فانه اذا ادیرت بسرعة شدیدة یری هناک دایرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب فی
هذین ان البصر اذا ادرک القطرة او الشعلة فی موضع واداها الی الحس المشترک ثم ادرکها فی موضع آخر
قبل ان یزول اثرها من الحس المشترک اتصل هناک صورتها فی الموضع الثانی بصورتها فی الموضع الاول
فیری کامر ممتد اما علی الاستقامة او الاستدارة وایضا لما اتصل الشعاع لها فی مواضع متعددة فی زمان
قلیل جدا کان ذلک بمنزلة اتصال الشعاع بها فی تلک المواضع دفعة فیری لذلک خطا مستقیما او دایرة
ویری المتحرک ساکنا وبالعکس ای ویری الساکن متحرکا کالظل یری ساکنا سببه ان البصر اذا ادرک
الشیء فی موضع مجاز بالشیء بعد ما ادرکه فی موضع آخر مجازیا بغیر ذلک الشیء حکمت النفس بالحرکة اذا کانت
المسافة فی غایة القلة لم تمیز النفس بین الموضعین والمحاذاتین وحکمت بالسکون وهو متحرک ابدا لان الشمس
متحرکة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان یتحرک الظل انتقاصا وازدیادا فان قیل الظل مرتبة من
مراتب النور الذی هو عرض فلا یکون متحرکا قلنا المقصود انه یری علی حالة واحدة ولا یحس بازدیاده وانتقاصه
مع انه لا یخلو عن احدهما قطعا وکراکب السفینة المتحرکة یراها ساکنة ویری الشط الساکن متحرکا وذلک لانه
لما لم یتبدل وضع الراکب بالنسبة الی السفینة حسب نفسه والسفینة ساکنین ولما تبدل محاذاته لاجزاء
الشط مع تخیله السکون فی نفسه وفی السفینة حسب الشط متحرکا ویری المتحرک الی جهة متحرکا الی خلافها
کالقمر یراه سائرا الی الغیم حتی یسیر الغیم الیه فان القمر یتحرک بحرکة الکل من المشرق الی المغرب ابدا فاذا
کان بیننا وبینه غیم غیر ساتر ایاه ونظرنا الیه نفذ شعاع البصر منا فی جزء من اجزاء ذلک الغیم فاذا فرضنا حرکة
الغیم من المشرق الی المغرب ایضا کانت هذه الحرکة تقرب الغیم منا اسرع فی الرؤیة من حرکة القمر لبعده عنا
فیصیر ذلک الذی کان قد نفذ الشعاع فیه غربیا من القمر ونفذ الشعاع فی جزء آخر قد حاذاه بالحرکة فیقع بین
الحرکتین قطعة من الغیم فیتخیل ان القمر بحرکته الی المشرق قطع تلک القطعة التی بمنزلة المسافة واذا تحرکنا
الی جهة رأیناه ای القمر متحرکا الیها اذا کان هناک غیم رقیق وسببه ان الوضع بیننا وبین القمر یتغیر بالنسبة



الی اجزاء الغیم ویقع بیننا وبینه اجزاء منه علی التعاقب الی جهة حرکتنا فیتخیل ان القمر تحرک الی تلک الجهة
وقطع قطعة من ذلک الغیم وان تحرک القمر علی خلافها کما اذا کان حرکتنا نحو المشرق فان القمر متحرک نحو المغرب
ویری الشجر المستقیم علی الشط منعکسا فی الماء وذلک ان الخطوط الشعاعیة المنعکسة من سطح الماء الی
الشجر انما تنعکس الیه علی هیئة اوتار الآلة المسماة فی الفارسیة بچنگ فاذا کان الشجر علی الطرف
الآخر من الماء انعکس الشعاع الی راس الشجر من موضع اقرب من الرائی والی ما تحت راسه من موضع
ابعد منه وهکذا فاذا کان الشجر علی طرف الرائی کان الامر بالانعکاس علی عکس ما ذکر الا تری انک اذا تحرکت
سطح الماء من جانبک تبعد عنک راس الشجر فی الصورة الاولی وقاعدتها فی الصورة الثانیة فیکون خط
الشعاع المنعکس الی راس الشجر اطول من جمیع تلک الخطوط المنعکسة الی ما دونه ویکون ما هو اقرب
منه اطول مما هو ابعد منه علی الترتیب حتی یکون اقصرها هو المنعکس الی قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرک
الانعکاس لتعودها فی رؤیة المرئیات بنفوذ الشعاع علی الاستقامة فیحسب الشعاع المنعکس نافذا فی
الماء ولا نفوذ هناک اذ ربما لا یکون الماء عمیقا بقدر طول الشجر فیحسب لذلک ان راس الشجر اکثر تروّلا فی
الماء لکون الشعاع المنعکس الیه اطول وکذا الحال فی باقی الاجزاء علی الترتیب فیراه کانه منعکس تحت
سطح الماء ویری الوجه طویلا وعریضا ومعوجا بحسب اختلاف شکل المرآة اذا فرض المرآة کنصف قالب
اسطوانة مستدیرة فان نظر الیها بحیث یکون طولها محاذیا لطول الوجه یری الوجه فیها طویلا بقدر طولها
قلیل العرض وذلک لان الاشعة المنعکسة الی طول الوجه انما ینعکس من خط مستقیم مساو لطول
الوجه فیری طوله بحاله والمنعکسة الی عرضه انما ینعکس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاویة التی لوترها
هذا المنحنی اصغر من التی کان لوترها علی تقدیر کونه مستقیما فیری عرض الوجه اقل مما هو علیه وان نظر الیها
بحیث یکون طولها محاذیا بالعرض الوجه انعکس الامر فیری الوجه عریضا بقدر عرضه قلیل الطول لما عرفته وان نظر
الیها بحیث یکون طولها موربا فی محاذاة الوجه یری الوجه معوجا احد طرفیه اطول من الآخر لان الانعکاس ح من خط
بعضه مستقیم وبعضه منحن بل نقول اذا کانت المرآة مقعرة یری وسط الوجه غائرا واذا کانت محدبة یری نائیا وبالجملة
الاختلافات المتنوعة فی اشکال المرایا تستتبع اختلاف الوجه المرئی فیها الوجه الثانی وهو الدال علی غلط الحس فی
احکام الجزئیات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا یمیز بین الامثال فربما جزم بالاستمرار ای بکون شیء
واحد موجودا مستمرا عند توارد ها ای توارد الامثال کما یقوله اهل السنة فی الالوان من انها لا تبقی آنین بل یجددها
الله تعالی حالا فحالا مع ان البصر یحکم بوجود لون واحد مستمر وکما یقوله النظام فی الاجسام من انها ایضا غیر باقیة بل متجددة آنا فآنا
مع ان الحس یحکم بخلافه وکذا الحال فی البیاضات المتماثلة اذا وردت علی الحس متعاقبة وفی ماء الفوارة فعلم ان احتمال غلط
الحس فی الکل ای فی احکام الجزئیات هذا والسبب فی غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بکل
واحد منها من حیث خصوصیته لکن الخیال لم یتثبت ما به یمتاز کل منها عن غیره فیتخیل الرائی ان هناک

امرا واحدا استمر الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم
او مرض النايم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم
كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
ويصيح خوفا منها فجاز في غيرها مثلها اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له
فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه لا يقال
في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاستعمال بدفع المرض تتعطل عن ضبط القوة المتخيلة
فيتسلط على القوى ويركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالآلات حال
حال اليقظة والصحة فيدركها النفس ويشاهدها ويعتقد انها وردت عليه من الخارج لا تخيلا وايذ لك لا يقال
ذلك اي غلط النايم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما
اغلاط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون الغلط بسبب آخر في اليقظة والصحة
مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب
خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء السبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة
التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك
والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد
من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البديهة اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم
انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد الحس مقبولا
والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الثلثة الى آخر ما
قررناه ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من
العجب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم انما يقع للمدركات بالحس او بغيره على
وجه تعرض للمولف لذاته اما الصدق واما الكذب وذلك انما هو العقل وليس من شان الحس التاليف
الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي
يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل
العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم
العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم
في المحسوسات انما هو العقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام
الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا شهادة
لهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة لها [illegible]

مبنية



مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها
بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان
الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطة وازالة ما عسى تشويش
النفس من الدغدغة وزيادة الطمانينة فيها في ساير المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به
المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالحسيات بدليل بل نقول العقل الصريح نقيضه ثم قال
واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج
بدليل لكان الامر على ما ذكر لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا
ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهد الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من
غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان استلزام انتفاء حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك
مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال
على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض
مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية
الرشية وقولهم سببه اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة العايضة من الاجرام النيرة
للاجزاء الشفافة الصغيرة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء
المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى
الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا
في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره والاظهر
اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما
كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه الصلبة باقية متفقة
في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج
فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل و
والاظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض
هناك قطعا اذ ليس ثمه الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء
منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان
مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان
لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع
افراده واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به بان جزم العقل ليس بتحصيل في الكليات ولا في الجزئيات

لمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قد يما الا ان لا يوثق بجزمه اى بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته مشاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطف على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى ان لا يوثق يكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور يوجب الجزم بها قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبداء الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه بمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم مما من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها وتهم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون اعني الترديد من النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجل البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اي البديهيات يتمثلون بها بهذا الترديد من النفي والاثبات وثلثة اخرى يتوقف تلك الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى لم يكن اعظم فالجزء الاخير معتبر في الكل لانه جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثاني من تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية في الكمية والا اى وان لم يكن متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة الراجع الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك



الجسم الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة الاجمالا وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الاترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاجزائي البقية ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشار الى ما قررناه وان لم يكن عبارته مخصصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وفكر فبقي ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون اجلى من الدعوى قالو فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء يلزم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان المتميز هو الذي يثبت له التميز واليقين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اى مح لبطلان الانقلاب تصور المعدوم ونقيضه تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت في الذهن ولا تناقض في ذلك لان المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره او لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اى في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد من الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله وممتنع ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت لوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في الجواب الثاني الآخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور ولا حل له اى لتلك الحجة وانها معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق لعارض الحجج القواطع لانهما قطعيان وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حججنا القوادح في البديهيات كما سيأتي و قد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي ستذكره في الجواب

[illegible]

عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة الخ اي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الوجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا اي وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله بعينه لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المراد فيه اي في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شيء من طرفيه اي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون نح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد او الموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا باطل بوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الموجود اياه والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الموجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين حقا فاذن ثبت ان الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الوجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة الخلف وهو بطلان قولنا السواد اما معدوم او موجود اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدوم وما تحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا



نقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن الشيء ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة تقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الاشكال الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا اسند ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره وهو باطل بوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط في نفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت فيه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين ابطاله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو المهية عن الوجود وستبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء اي سيستدل هناك على امتناع خلو المهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم فان في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون الترديد في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك حال لا يتصور معناه قطعا لان

المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما في ما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول
فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية
وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف
بالالوان والحركات بالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية عن الثبوت
بشئ منهما ولا وجودية والا اي وان كانت وجودية فاما لنفسها اي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان
دونها وهو ظ البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزء لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما
قائما بهما فلهما اي للموصوف والصفة موصوفية بها اي تلك الموصوفية القائمة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها ان
يكون وجودية فاما ان يعتبر فيها فهناك موصوفية ثالثة فيذهب الموصوفات الى ما لا يتناهى وهو بط واذا لم يكن
الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون الحكم
الثبوتي من قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون بمعنى صحيح فهو بط قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم
لا تقولون به اي بتعيين المنفية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان الحكم البديهي
ليس بيقيني ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم لما سياتي
بيانه في الموقف الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثيرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون
ادعوا ان البديهة يشاهده بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره
فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على
الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا اعتداد به ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز ان
يكون من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا
يكون غيره ايضا يقينيا هو المط وستعرف جواب الوجه الرابع عنقريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة
فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو
اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا ان اي ليس مفهوم المعدوم ان
ثمه ذات ثبت له العدم في نفس الامر والا لاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم
فيها وانه بط وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا او لكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود و
هو الثابت لكونه مميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان بما ذكرتم في الوجه
الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان
اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ان يكون مفهوم المعدوم متميزا او ثابتا في الذهن ولا
استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم العدم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى تلزم



ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر مما يلزم
سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم المطلق وليس في
ذلك كون قسم من الشئ قسيما له انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم والاستحالة فيه ايضا ويكون عدم العدم
المطلق من حيث انه رفع العدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسيما منه والحمل اي حمل الموجود على
السواد انما يصح للمتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية اي ذاتا صدق عليه
فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد ولا يحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في
الشق الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا
الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سيجيء من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا
معدومة فانه ليس يلزم من كون الموجود معدوما اجتماع النقيضين وهذا اعني قوله والحمل للمتغاير بعينه
جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في
في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث والتقدم
لا وجود لها ولا لنقضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة
وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي مما لم انما المح ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو
باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستزداد ذلك فيما بعد وعليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق حلق
في ذلك التحقيق الذي نبهت لك الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه اليه الشبهة الثانية
لا قادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت به العادة كجزمنا بالاوليات التي هي البديهيات
سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات
فمنها اي من العاديات المجزوم بها ان هذا الشيخ الذي رايناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على
هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان ولدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اي
تحرك ونشا الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم ينقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلا
محققين في العلوم الالهية والهندسة ولا احجاره اي ولم ينقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي
رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت اجلي الآن ياقوتة الف من ومنها ان المجيب عن خطائي بما يطابقه
حتى فاهم لما خوطب به عالم بما يطابقه الجواب قادر على النقض ثم اذا تاملنا في هذه القضايا التي ذكرنا لم
نجدها مما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الخطاء قائما في الكل اي كل هذه القضايا باتفاق
العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم الى القادر المختار فلعله وجب اي اثبت
واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي
لم نجزمها عادية للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات

مستقربة كانت لو تستبع دوا ما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة
من حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك
بتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا ينضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك
الامر العجيب واليه انما فصل هذه القضية من القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبدل
صورة الملك فانا نجزم بان ابني هذا ليس جبرئيل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة
تجوزونه اي تجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبرئيل اذ يعلم انه كان يظهر جبرئيل تارة في صورة
دحية الكلبي وكان له اخرى دوي كدوي الذباب والجواب ان الامكان اي امكان نقايض ما
جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا
لا يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن
جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع في موقعه وليس فيها
احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات
اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير
في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستبعد بل ربما يلتذ به وضعيف القلب
يستقبحه جدا ولذلك يرى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب
حقا كان او باطلا واعتاده برهة من الزمان ونشأ عليه فانه بمجرد اعتياده من غير ان يلوح له ما يظهر حقيته
يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل في
الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عامتين لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون تعيينه
كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة
والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج
او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات
المزاجية والعادية وكيف تفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو
عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا يرى ان الجبلي لا يزول عن الجبلة بمجرد فرض
خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد
فرض كونها لينة والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول
الجزم بسبب ذلك في القضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة
بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات
فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة الفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم من اوائل العلوم العقلية



انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما هو اي العجز عن القدح فيهما
الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطاء قطعا
والا وان لم يكن احدهما خطاء بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين ح
واذا كان احدهما خطاء مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نسلم
العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ويتحقق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين
عن كثب اي قرب قلنا نعين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به
كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية
ان البديهي هو الجزم بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدها اي تجريد الطرفين
عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل منه اي في تجريد الطرفين وتعقلهما
على ذلك الوجه خللا او وجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهي بهذا السبب
فلا يلزم رفع الثقة بالبديهيات التي جردت اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل الى
اي آخره مثلا وله ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه بظهور ما يقتضي فيه شبهة ولا اشك على المنا
المنافية واو لعلها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل الجزم
به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا
يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه منكرونها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البداهة
فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره
على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى
المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة وادعيا
واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية
لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد لافعاله الاختيارية متمكن في فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها
وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهما اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضا اي قابلا ادعاء
الضرورة فيه بضرورة اخرى في انه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر
فان حركته يمنة ويسرة اذا كانت جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح
يرجحها على الاخرى فهو فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا لاحتاج ما صدر عنه من الافعال الى
ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط انتهى اسناد الجائز الى الواجب
امر ضروري ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا
قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في بلاد الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا

للمرائي ومافي حكمه كما في روية الاشياء في المراة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ماذكر من الروتيين الاشعرية
فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة الكل اي الجمهور الناس سوى
القوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة ويشهد به بديهة العقل و
انكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثيرون من المعتزلة فزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب
الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص
بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموجودون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار
هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء
قالوا نجب بالبديهة امتياز الاجسام اي انحياز كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء المنافون للخلاء
ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا نعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو
كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى
يلزمونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث للشيء الا
عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من شيء المسلمون ينكرونه و
يجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على
الآخر الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة
للمتكلمين قالوا الانسان محل لالمه ولذته اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى
الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى آلة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال
في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت
الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي
توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة العقل
عن ما تم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وجوابهما اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب
الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذي يجزم بصحتها آونة بديهية ولئن سلم
ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه بخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم منهما وذلك
لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا
انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمنا
لكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر ولا يعم الاشتباه في الاوليات وقد اجيب عنها اي عن الشبهة
الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بداهة
الوهم لا بديهة العقل وهي اي بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ يحكم بما ينتج نقائضها اي نقائض





الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف عنه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من
ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ايضا ان بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض
هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الدال الذي
يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة
البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البداهة بنقيضه على انها ليست جازمة بما ينتج
نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضايا من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم
الموثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لم ينتج نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجموع ما للبديهة
ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود
دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست حينئذ فهي اما بديهيات او
نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها وربما لم نقصد
بايراد الشبه ابطال البديهية باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل
ثم انهم اي المنكرين البديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عليها عن الشبه فقد التزمتم
ان البديهيات لا يصفون الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبهة وانه
اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تكون البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق
وهو اي عدم بقائها ضرورية هو ثوقانها بالاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبهة وايضا فيلزم الدور
لتوقف النظريات ح على البديهيات المتوقفة على النظريات هذا اذا كان الجواب لمقدمات نظرية وان كان
بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها اي عن الشبه تمت وبقيت الجزم بالبديهيات
واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا
شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها وانما نشتغل بالجواب
لاظهار فساد الشبهة لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر
عنه الفرقة الرابعة المنكرون لها اي الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين
يبطلهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فرع عليهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم
غيرها اي غير الضرورة والنظر واشتهر اي افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا
ظهر لكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك سوى النظر فلو صححنا
بها به لزم الدور وليس هناك شيء سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم
لقد قطعتم بثبوت هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم
قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب فيناقض في نفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك

في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا في انه شاك وهلم جرا فلا ينتهي الحال الى قطع شيء اصلا فتنقضهم
بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا
غلطهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم
الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
ويرد عليهم الحكم بجزمهم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامهم متناقضا ايضا ومنهم فرقة ثالثة تسمى
بالعندية وهم قايلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم
حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة
فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني
تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده لانه باعتبار امر عارض عقلا فظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب يتشعبون
الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط
سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان
فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة
معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا معلوم
في الضروريات كونها مجهولة تحتاج الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان المعتبران
في المناظرة فالاشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم محصل لغرضهم كما قرروه في قولهم ان
اجبتم عنها آه بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعذبوا بامور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها
والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة وبين دخول النار
والماء وبين مذهبك وما يناقضه فان ابوا واصروا على الانكار وجوا ضربا وادخلوا نار العذاب فوا اي الى ان يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان تصنيف
كتب الاصول الدينية مثل هذه الشبهات تضليل الطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها
يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رايهم المرصد الخامس في النظر
اذ به تحصيل المطالب الذي هو اثبات العقايد الدينية فقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه
قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن اورد عليه سؤالات السؤال الاول ان الظن
ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا
وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المص ولا يطلبه عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع
فيكون علما لا ظنا ويحتمل ان يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في



العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود
الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن
مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير اصل
الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن
هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التي
هي الظن وفايدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه
الآمدي بان له اي للنظر خاصيتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم
وقد اكتفى في تعريفه بذكر احدهما اعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر اذ
لو جب جوازه هاهنا اذ اكتفى بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصية ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر
على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وثانيا لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة
التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المخصوصة
بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال الثالث التحديد
انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب العلم وما يطلب
به الظن قسمان واختلاف تحت النظر قلنا هذا التعريف اسمي والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين خاصة له
اي النظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على
الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان
والجواب منع كونه اي كون او في الحدود التي ذكر فيه الترديد بل هو للتقسيم اي ايا ما كان من القسمين المذكورين
في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به
العلم وقسما آخر منه حده هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به الظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في
الحقيقة المخصوصة المشتركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او
التشكيك ليناني التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي
ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر هاهنا هو الحركات التخيلية اي الذهنية
لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت
في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين في الشامل
الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه
جنس النظر لا مرادف له على ما يوهمه التعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن ساير الحركات التخيلية ولا يقال ان
الفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها

ويميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو ول
ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر
هو الفكر بيانا لاتحاد مدلوليهما وما بعده هو الحد لهما وفيه بحث لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في
مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر
منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل
لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفردا ومركب والموصل
الى التصديق على اختلاف اقسامه ولاهل النظر تعريفات بحسب المذهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول
بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات بالمعلومات
قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قال فان هذا
التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده ولو ... اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها
نظرا فليلا خذا جابا تقصا كما قاله ابن سينا لا يشفى عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه
جميع افراد التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة
عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد يكون منهما
ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهناك ترتيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان
اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني
فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة
واحدة من المطالب المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المط من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط
التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد دخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه
هذا التحقيق ما نقل من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور
وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب بعيد الظن
المذكور في الحد بالمطابقة لنخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي
قولنا بحيث يؤدي لنخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا يكون
معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم
او يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على
ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم هاهنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على
ما يتناول سائر التصديقات ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات

والتصديقات



والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما من يرى انه اي النظر
مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا
من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات
المانعة من حصول المط ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر
نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته
وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق
العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريده العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب
ارباب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ونحن نقول لا شبهة في ان كل مجهول
لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله
من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها
بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك
الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة
بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدأ
الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية
اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول
هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه
في تعريفه فلازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى
المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات
وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها
الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني انه اي النظر
ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المط فالصحة والفساد صفتان عارضتان
للنظر حقيقة بلا مجاز لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل
التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتادي الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق
بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي
بمنزلة الصورة فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في نفسه اعني
تاديته الى المط والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي امران يجريان منه مجرى المادة والصورة
من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر هي تاديته الى المط

لصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما
وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة مبينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا
المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط
المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسببهما معين الصحيحين مجتمعين وفساده بفسادهما معا او
فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا القيد لان النظر لطلب البيان ولا يجامعه
فلا يتصف لما هو من صفات البيان فلذلك حقيقة فقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض للكيفيات يعني
الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة
في الجلاء والخفاء في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط
اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمط قد يتوقف على مقدمات كثيرة او اكثر وذلك بان يكون المط مستند
لا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل وذلك بان
يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء
والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية
الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد
بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض النظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان
يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا النظر جلي وذلك
نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا نثبت له اي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد
الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن
فقيل متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات
على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر
المفيد للعلم موجود وهو اي وهذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج
الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا يحتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لان المقصد الاعلى
من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم
بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم
يتيسر لنا ذلك المقصد اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا وقال
الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته في القطعيات احترز به بذلك القيد عن النظر الصحيح الذي
في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد العلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة



وفائدة هذا التقييد ظاهرة يفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار
الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان
المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف
حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة
الاول العلم بالمقدمات الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات المعلومة
صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه من تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم
ببديهة العقل ان حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المط هذا محصول كلامه وحاصله
ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر
صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال
المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن
الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه
العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء
ولانا نجد بعينه اي بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا اي
معلوما بالبديهة ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه
دونه في القوة الا باحتماله النقيض ولو بابعد وجه وانه واحتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما
الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء
بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما يدل على
امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا للعلم في نفسه مع امتناع العلم
به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ما يترتب على العلم بصدقها واما
مع انكار معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به واختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام
الرازي انه ضروري كما حققناه كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه مع
كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت
وذلك الاختلاف الذي وقع منهم ههنا انما يكون لخفاء تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي وبتعسره في تجريدهما
عن العوارض واللواحق تحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا
الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم نفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتمال النقيض ولو بابعد وجه
قلنا لا نم بل ذلك التفاوت انما هو للالف والاستيناس بذلك القول وروده على الذهن كثيرا التخلاف

ما نحن فيه او التفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البداهة قال
طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال
اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه لكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب
يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحالة وهو تناقض قال
فيبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا
فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر تناقض من وجه فلا مخلص الا دعوى الضرورة
كما لخصناها والجواب انه اي الامام الحرمين انما منع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا له بنفسه ولا يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه
عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهم العبارة
انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة
النظر الصحيح قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بشخصية اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر
فنقول النتيجة في كل نظري قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة يفيد
العلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة و
اما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم
مشتمل على ما يقتضي العلم مع انتفاء المانع وكلما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما
الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبر
مع ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان
بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتا لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي المفيد
الواقع فيما بين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج منه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من
غير ان يعلم انه من افراد النظر ولا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد
يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية
او المهملة بل يكون نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما في
الضرورية والنظرية فان الحكم بالبديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا كما في
القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من
حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث
انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية لا استحالة
فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت



حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول
ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد ولان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واثبات المهملة بالنظر لا يلزمه الظاهر هو آلته ولذلك
قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيدا بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام للمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة
لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي
بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة
فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمتنع اذ لا يتصور انكار
اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص يفيد العلم
به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى
الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك
لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر خاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم
فلا تناقض والمناظرون طوائف سياقه كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سياتي من الشبهة مخصوصة
بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني
السمنية الا ترى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم
فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما سواء وانهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم
بها ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة مشتملا
على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده اصلا
لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق
ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع ظهور الخطا في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما
اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك ينتقل المذاهب ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ويقبلونه مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا
احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا
الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها وننقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية
له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد

النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت عرفت ان ما ندعي يكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيما قلتم فالخصم نفى المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر
وقد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر والما ادعاء او فرحا قوله
قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل
منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق
النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا يلزم جواز الانتهاء الى نظري جزئي ينتج الكلية
الموجبة او المهملة ويكون الحكم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علما بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا يلزم
به لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان
لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان
لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليه
بخلاف الشبهة الاولى والسابعة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته
بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نسلم انه لا تجتمع مقدمتان في الذهن بل قد تجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانها تقتضيان
بحسب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في
المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر
ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج
الى اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة
المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بهما بل هو اي التوجه اليهما هو النظر فيهما وملاحظتهما قصدا ولا يلزم
من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين
والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ
احدهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحضران معا وان لم يكونا ملحوظتين قصدا دفعة
كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا
حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا
قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت بجميع تك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة
اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة
الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض
بل بظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر



يوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا
وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى
نظر آخر يفيده وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا يحتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم
بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث وتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار
غير متناهية قلنا النظر في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان
العلم بان النتيجة حق اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة
دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ثم علي ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد
ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد
بافادة النظر الصحيح القطعي العلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك
النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض
معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا
لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه
معدوم قطعا الاخرى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح
في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه او لا والاول باطل
لكون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم مفارق لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم
العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور
فيه هو المط قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا واعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا
تم النظر حصل العلم كما اذا تم الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني ان النظر
علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام
الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المط اما معلوم
فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد
العلم قلنا هو معلوم تصورا اما ما قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة وانتفائها فيتميز
المط عند حصوله عن غيره متصور طرفيه فيعرف انه المط وانما خص الجواب بالمط التصديقي لان المتنازع فيه
هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبهة السابقة والآتية الشبهة السادسة ان دلالة
الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول لزم الدور لان
العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين
فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة

لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه بط لان الدليل
اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة
النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه
دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بسببه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول
وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي يقيس الى المدلول يعرض له بعد
النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان
الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته
عليه بالفعل فمتوقفة على النظر وح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اخفى عن المدلول الشبهة السابعة العلم الحاصل
اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور له
بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون له حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار واذا امتنع
قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى او لا يجب فيجوز
انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو
بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الامدي وسيرد عليك هذا المعنى ايض في وجوب النظر ورد
عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وحمل ايجابها على ايجاب النظر فيها عدول عن الظ
فالاولى في الجواب ما ذكره امام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذا تصوره وكذا الواجب الحصول في تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب عنهما بخلاف
النظري لان موجبه النظر فاذا اعرض عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا فلا يقبح
التكليف وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري وهو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم
المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة
الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون العلم معه او بعده والاول
بط اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني بط ايض لجواز طريان ضد العلم بعده اي بعد النظر
مثلا كنوم او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يعقبه بعدية بشرط عدم طريان الضد كما او ما اليه عند تحرير
البحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات الا يعقبه ضد العلم يفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك
النظر واقعا في الدليل وهو بط لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب
الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما بط اما الاول فلانه يلزم ح من عدم
ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو
ظ البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بعد عدم



عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو الحكم
ببطلان الادلة ودلالتها في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه واستدل
به يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون مجعولا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في
حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل
نظر فيه ام لا وذلك ان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل
دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا للموجب
وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة وتقليد ولا يمكن التمييز منهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد
الى ما يجزم انه موجب بهما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا اما ادى نظرنا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى
شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا
حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المط فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل
مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان
ذلك التمييز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يعقل الركون الى احدهما دون الآخر
وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة اذ يركنون اليها على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة ان
يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البداهة ان اللازم عنه
علم لا جهل تخالفه في بعض العوارض الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في
الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها
بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله
واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظ ولا بالنظر
اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا مركب في الحقائق
الالهية واما بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق فيها فرع التصور فامتنع التصديق ايض قلنا لا نم انه لا يتعقل
حقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل
الذهن منه فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي
في التصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل لا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يدل على الظن ايض لانه تصديق يتوقف
على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان
واولها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق
بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا
او جسمانيا او جسما او غير منقسم الى غيرها من الصفات اذ قد كثر الخلاف فيها الكثرة لا يمكن معها اي مع تلك الكثرة الجزم

بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس
فلو كان النظر فيه للعلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء
اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى
على الاعلى لا من القياس الفقهي كما يرى قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة لنا اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل
الا على العسر اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان
يكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت لما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت
ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة
قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا فقد ردوا عليهم بوجهين الاول صدق
المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد
علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية
في معرفة الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد شارك العقل قوله في العلم بصدقه بان
يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه
الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم الى معلم آخر وتسلسل واجيب بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من
عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلما احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة
فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا في
الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك
المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد
انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع
وصفاته يستلزم العلم بثبوتها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا
كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد
الذي ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات
الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه وتعالى متكررة متكثرة في معرفة الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم
فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم اي للملاحدة وههنا
الاول انه لكثرة الخلاف من العقلاء في امر معرفته كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك



الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا يقدح فيما نحن فيه فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر
الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس
محتاجين الى معلم في العلوم الصحيحة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم
فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الشريفة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين
قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع
فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي
تقيد بها اربعة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة
وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه وتعالى ابتداء اي بلا واسطة وهو على انه
تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة
بخلق الله بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب دخل
في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان
يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال
انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث
محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو ملازم او اكثري فيكون عاديا
الثاني مذهب المعتزلة اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى
قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سياتي ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد توجب لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية
بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق
الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء
النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود
الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي
عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو
قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس المذكور الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم
يصح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اي في التذكر فان ابا هاشم
صرح بان التذكر المساوي للنظر بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انا اذا

قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في
الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء
النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده والثاني جواب آخر للمعتزلة على قياس الاصحاب بالفرق بان
التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث
في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض فيتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه اي ذلك الفيض
والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من
ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب
لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام
النظر العلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلان العلم بالضرورة
البديهية ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث
وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانات نتاجها واما انه غير متولد من
النظر الصادر عن العبد كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا
بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول بان استناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا اذ لا نهي مع
القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما زعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما زعمه المعتزلة
وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في البعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك البعض لو اجتاب ومكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن
لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله ويوجب العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا بعد الحيوة امران الاول وجودي وهو
وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره والثاني عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام ايضا للنظر وغيره وهو كل ما هو
ضد الادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشيان فانه ايضا ضد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص ايضا بالنظر
بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب ان العلم به من وجه آخر لا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب اعني الجزم به على
خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب
الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اذ الاصارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما انه منافي
للشك الذي هو شرط عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم ما لمطلوب منافيا للنظر منافيا له فما ذا تقول فيمن علم
شيئا بدليل ثم نظر فيه ثانيا وطلب دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل

اعل ١٤١



الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو
اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا
والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا واما الشرط للنظر
الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل وستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل
وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل بملاحظته من
الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى
المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره وكبره وطوله وقصره المقصد
السادس النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى
فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا
السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المودي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض و
قوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة
والسلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو
واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب
وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها
وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من
نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله
فرع افادة النظر مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منها
في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة فلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال اي على
كل واحد الثاني انا وان سلمنا امكان معرفة الله تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون
بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة ما للعارف به تعالى وفيه تحصيل الحاصل اي تكليف
تحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف العاقل اي من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو الذي قلنا المقدمة

الثانية القايلة بان تكليف غير العارف اما لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
لما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان
وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجتمعت الامة على ذلك قلنا لا يعلم الاجماع منهم على وجه بها عادة لعلى
اى كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة فى آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع
لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله من توفر الدواعى الى اعتقاد الشريعة ومعرفة احكامها وقيام
الدليل القاطع على ذلك المجموع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم
امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت فى نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح
ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف
اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء
على احترازه عن المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول تفوه به وجواز رجوعه عما
افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الاخر بفتح الخاء وكسرها وايضا فنقل الاجماع بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق الاحاد
لا يفيد فى القطعيات قلنا ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق كالاركان الاسلامية
من وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيره وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس ان سلم فقد بعد تسليم
امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل آحاد اى كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية لان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر
وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية
معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم
من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعى لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان يسعه
هذه الدار لا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمسدود بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت من
الادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الواقع من الاجماع على خلافه وذلك
لتقرير النبى واصحابه صلوات الله عليه وعليهم واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا القوم على ايمانهم وهم الاكثرون فى
كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا او غاية مجهودهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا تعين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير غاية ما فى الباب انهم قصروا عن التعبير والتقرير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك المقصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم
من الاجمالية التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها



على ذلك او ندعى انها اى العرفان التفصيلى واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذى ادعيناه اعم من
ذلك اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على
وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا يتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء
الهند مع انهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما سواه
عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا
رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام
الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقايد الحقة التى لا يحوم حولها شايبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض
لهم فى عقايدهم الشكوك والشبهات الناشية من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القايل بالتعليم
لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصر وقول
الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا بد من ما يعلم
انه من الله تعالى فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا الحال فى التصفية
الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد
انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس لشئ منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا تخصيص
وجوب النظر فى المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه لجمهور الناس ومن عرف الصانع
بغيره من الطرق النادرة التى يوصل الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكن
لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذى اقمتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف
على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه لا يلزم من وجوب
تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعنى ما لا يتم
الواجب الا به مقدورة والوجوب هاهنا اى وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل
المعرفة او والشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيد
الوجود مقيد ستلم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان
يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل
الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى
ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا
بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث كذلك التاسع انه

مالا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كما يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق من ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور للعباد اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه اي بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزمة اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب المقدمة وقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال بتقدير الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يبق واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة ويجعل الظرف متعلقا بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب لسياق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة الاشتغال به اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما روي في الحديث هو انه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين لها فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشكوك والشبه ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي صلعم يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملوء منه اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد اليقينية واثباتها عند الخصم بل ما ذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم الالهي الى قوله تعالى قل



لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة وانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة فقالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء مثل حكمه فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها بالبعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو من اجزاء عضو آخر حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكن تمييز اجزاء البدن والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل لكم من الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة وهي ان الاعادة كما جاءت بها الشرائع يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة متقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى وكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم اي الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دونا ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المفيدة لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الاحيان السابقة فاجتمع لنا بالتكرر كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات والابواب وفصولا كما ميزنا بالتدوين ولم يتكلموا فيها اي في اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص

باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى
غير ذلك من اصطلاحات الفقه فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة
ما هي حسنة هذا اشارة الى قوله نعم الخبر منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب الثاني ان ادعيت ان النبي
واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة
فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال
بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها اي ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر
روى انه عليه السلام خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت اي اقسمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك
ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدال تعنتا و
لجاجا بتلفيف الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال
الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
وجادل الرسول لابن الزبعري وعلى القدرية مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال الي الملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدال فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون محمودا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح
الحديث اي لا نم صحته اذ لا يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن
عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره
ونهى عنه لا الكف عنه والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب
النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال

بوجوب



بوجوب المعرفة على وجوبه طريقهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي قد يسلكون في اثبات وجوبها
بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي اختلاف الناس في اثبات الصانع
وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له
صانع وصفاته قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير
الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان
لم يعرفه ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له خوف من ذلك ايضا وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر
عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع الضرر مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه
الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت
بهذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب
والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورية
الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول
الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب فيبقى
النظر فيكون الخوف اكثر لا يقال الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول
ذلك ممنوع لان النظر قد يودي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء الا ترى الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه اي النظر والعرفان لا يجب عقلا بل
انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان
او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ هم لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة
لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان
وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها
وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية ما كنا
معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من
حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وح لا يجوز صرف الكلام
اليه الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتجت المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه
نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم
عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم

النظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو دور ويكون هذا كله افحاما
للنبي على رفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان
مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل وبالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب النظر ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر فان قيل قد يكون
وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له اي للمكلف مقدمات يساق ذهنه
اليها بلا تكلف ويفيد العلم بذلك يعني وجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طريقة
ونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر له فللمكلف ان لا يستمع اليه اي الى النبي عليه السلام وكلامه
الذي اراد تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد شيء اصلا فلم يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه
الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على
العلم بالوجوب وهو غير صحيح لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع الثبوت في نفسه فانه اذا
لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا اعتقادا وعلما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب يلزم الدور ويلزم ايضا ان لا يجب
شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر
علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر فكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من
لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب علي النظر ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت علي بالفعل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه **المقصد السابع** قد اختلف في اول واجب على
المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو الاصل في المعارف والعقائد الدينية
وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه وتعالى لانه واجب
اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من
النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الاجزاء فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة
وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد
المقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة
اولا بالذات فهو المعرفة اتفاقا والا وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة
للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم



ان المقصود الحق بكتابه الذي هو بخطه كهذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق
الكلام وشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته ان
امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
وقال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لم يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات هو الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل
او وجود النظر مع ما ينافيه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء
الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او نقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم
بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا
لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم عنده مقدور فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم
كونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور
اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب
ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة
عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل
من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون
ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل
النصاب ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا **فرع** ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام و
التوصل به الى معرفة الله ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا
بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع
فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر
ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة
فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انه لم يجب عليها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر اذ لو قلنا انه المعرفة
يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع راجع فيها الى الشروع في النظر وقد يقال
في هذا التخصيص اشارة الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد
الى تحصيله فلزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر **المقصد الثامن** الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم
العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على ثلاثة مذاهب
ثالثها اختاره الامام الرازي انه يفيده قطعا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد

العالم قديم وكل قديم غني عن العلة ممتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان الجملة
بذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل بان
ذاتيهما وهو الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده
لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا اصلا
للعلم والا وان لم يكن غير مفيد بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم
اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر
الفاسد للجهل اعتقاده اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واحتج اي المذهب الثاني
وعدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزم الجهل وان
كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال المذكور الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر
الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند استحضارها ضرورة او العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه
مع المط على صفتين في ذاتيهما لاجلهما تصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس
لها في نفس الامر بحسب ذاتيهما نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة المط بل استلزامها اياه راجع الى الناظر
اعتقد فيها وجود صفة بها المط لاجلها وهو مخطئ فيه وقال الآمدي انه اذا ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة
اصلا فالنظر الصحيح توقف على وجه دلالة الدليل على المط الرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه
بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما للكلية
المنظور فيه حتى توقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الا اعتقاد ذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمط ولا اخفاء
به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي
اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس الشان من اتى بالنظر
الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا تحصيل به
الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل
من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له ذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح
مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمها فيما ذكر قلت
انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس ثمه تصديق
غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا
فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق
بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام لو ظهور الغلط في النظر الفاسد انما يجب
ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل انما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود



الارتباط العقلي الموجب للاستلزام العقلي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في
الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانه انما يتاتى على اصطلاح من جعل المفرد
دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولاجله كان مستلزما له
وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه
ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر بكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل
به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا ادى النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة
مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشاء للاستلزام وثانيهما ان الفساد ان كان من المادة فقد استلزم ملزوما
من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل والصواب ان
الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد عرفت في الميزان
كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة
فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة
او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا

## المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين
المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو اي ظنه كونها حاملا
الا الذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة
عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا
لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير
التصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت
هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى تنضم اليها الى المقدمات الآخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب
وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمط والجواب لانسلم ان ذلك اي الذي وجب العلم
به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين في النتيجة فانه قال هكذا
فلا سبيل الى ذلك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها
صار هو وصلة الى المط فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا
وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وهو كون التفطن شرطا للانتاج باختلاف
الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج لانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج
احدهما النتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذلك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن بها

بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة عنه فلا يتفطن بها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون
انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل
منع الخلو اما في المقدمات واما في النتايج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم
في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في
الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم من امرين قد يكون بينا
ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج
اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه اذا كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب
يعتبر بينها كافيا في حصول المطالب كان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات
الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان
اراد امرا آخر وراء الاجتماع المذكور فهم لا احاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل
انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة وان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة المخصوصة
المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيهما وما ذكره من المثال في
البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك
المثال نعم اذا اوخذ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مقصودا وامكن ذلك التفطن

## المقصد العاشر

قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي ههنا دليل
مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون
العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل لما نقول العالم يدل على وجود الصانع بحدوثه
او لامكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون
لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل فقد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل
الشيء على غيره ذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير له لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك
الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له
وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اولا واسطة بين العالم الذي
هو ما سوى الله والصانع بل كل ما كان متغايرا له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع
ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو الاقرب
مما قال مشايخنا من ان صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل نشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه
الدلالة صفة الدليل وستقف عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال نا قد الحصل



بذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون
لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده تعالى مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود
ما سواه هو وجوده تعالى فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود
في الخارج كالامكان او الحدوث

## المرصد السادس

في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بواسطة النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه
الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب عبر بالامكان لان الطريق لا يخرج
عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل
به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله فيتناول المفرد الذي من
شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة
غير ماخوذة مع الترتيب وح يلزم تناوله للمقدمات اذا لم يوخذ مع ترتيبها والمطلق المطلوب التصوري والتصديقي
ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا كذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه
الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا سمي طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى
المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع
كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا
التحقيق بالاول لما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا
ويسمى عكسه اي ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

## المقصد الثاني

المعرف بحسب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها
فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه او مساويا
في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف بذا التفريع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف
الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب
نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى
الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بما شارة الى شرط آخر للمعرف اي
لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز لولاه اي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف
على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث
كلما صدق المعرف على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا

من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه
المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز
جميع افراد المعرف عن جميع ما عداه ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام تميز المرسوم عن كل
ما يغايره ومنه ناقص تميز عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو
عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان
ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا لان التصورات
المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون
كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه اي في المعرف من تمييز
مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي
المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريبين واما رسم
تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس
البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا
دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما اي عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك
الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء وكل متصور كسبي او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة
بحيث يكون تصورها منتقلا الى تصوره رسم والا وان لم يكن له خاصة كذلك فلا رسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك
الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان آخران للتعريف احدهما التعريف
بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولنا الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة
وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة والتعريف بالمثال والتعريف اللفظي التي بين ذلك المعرف وبين ذلك المثال فان
كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة
للمعرف والا اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة كثيرا شاع في مخاطبات المتعلمين وثانيهما التعريف اللفظي وهو ان لا يكون
اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا
حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه
ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي
ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف
الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات
غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بوجه



اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه يسمى ذلك رسما
اسميا وثانيهما ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا شبهة
عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا كان مصدقا لا مصورا اي مفيدا للتصديق
لا للتصور بل اراد ان يذكر الانسان لا يتوجه ذهنك الى معرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد
والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للنقاش الكاتب
لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد الانسان او ان الحيوان جنس له والناطق فصل له الى
غير ذلك فان هذه دعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان
شرطا لفساد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا
العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم ايجاد
وجود العالم المتعلق بها فقد اعترف ببطلان حده وفساده لنقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا اتحاد بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما
مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة واصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا
وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه يقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه
اولى ولان الاخص مقيد له ابدا فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام لانه
محصل بجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزائه
المادية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى
تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند
اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فقد وقع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في
المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

## المقصد الثالث

الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان مثلا فانه يستدل بحال الاول على الثاني وهو
اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس قد عرف بانه قول اي مركب اما مسموع وهو جنس للقياس
المسموع واما معقول جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قول مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر
منه ان بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين
كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض

قول اخترازا وبه المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكاشف عن هذه القيود كما ينبغي محتاج الى مزيد طناب
مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من قرب
الشي اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كليا فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل
زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ويسمى ذلك استقراء تاما او بعضها فلا
يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرا من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل حيوان
يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل وتسميه الفقهاء قياسا
مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم الكلي اي الكلي الشامل لذينك الجزئين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة
خاصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء
او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على
كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي كذلك
الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع
نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما
برأسه والا اي وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما على الآخر
اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي صحة الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما
الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحدى الكليتين المتساويين على
الآخر لا بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من نوع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا
قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت المقصود انا نستفيد في
المثال المذكور بكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لا اتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق
هو الامر الذي معيدنا الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال
لمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى
الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان واحدا من المتساويين بعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل
منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود
وكل اسود كذا ههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة
كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال
في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا
يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما

فان الانسان ليس جزئيا للناطق فتامل محمد حسن عفى عنه



ذكرنا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة وغير صريح كما في
الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الى الاشتمال فتامل ❊

## المقصد الرابع

بالقياس وهو العمدة لافادة اليقين فان الاستقراء لا يفيد تعينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل
لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس بهذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صورة جنس الاولى ان
يعلم حكم الكلي ايجابي او سلبي بكل افراد شي هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشي الذي هو الاوسط للآخر
هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوته ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي بكله او لبعضه قطعا حاصلا
بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائجها الاربع اللازمة من
ضروبه الاربعة لزوما بينا وربما الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شي هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل
ذلك الحكم للآخر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشي عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى
واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شي واحد فيكون ضروبه المنتجة اربعة وانه لا ينتج الا سلبا
كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشي لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان
المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت
احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم ح التقاربهما فيه اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاربهما فيما عداه
بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة
واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشي واما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن
ذلك الشي كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشي كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في
ذلك الشي ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروبه ثلثة اخرى نتيجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث
لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم
يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه
في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت تلازمه اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت
المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقد لزم من ثبوت صدق ايهما كان
عدم صدق آخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه
فمع كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور

وما يتعلق بها تفاصيل سمعية فدافر دلنا من ملحدة الآن ما ذكرناه كاف فيما قصدناه

## المقصد الخامس

ما مر هي الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم
اذا اجادلوا انفي شيئ غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل فيثبت
تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيئ وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر
وجوه الدلالة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد شيئا منها وهو عائد الى الاول اي ما
الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الدلالة فالتمسك بالاول اولى ليسقط هذه المؤنة واما الثاني
وهو ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا
دليل عليه انتفت الضروريات لجواز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها واللام في لعدم الدال على وجودها متعلقة
بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا
دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض الدليل لا يعلم لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل
عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك
الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ان يكون في مقدمات
ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا يظهر ومع ذلك التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل
فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله
وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على
ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا اثبات ما لا يتناهى واثباته مح والجواب ان قولكم في شيئ معين
انه لا دليل عليه اما ان يريد وانه عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على
ذلك الشيئ في نفس الامر مم فان تمسكتم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ذلك
لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك
الشيئ في نفسه فان الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم
الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيئ في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين
عالمين بانتفاء هذه الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة
والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي عندهم لا دليل عليها ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما
لان جهله بدليل اي شيئ كان دليل له موصل الى العلم بعدم ذلك الشيئ فيساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان
دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان
علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل ازيد علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدليل



قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول فيه
نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا نعلم الا باخباره من احوال الجنة
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول
في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته
فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية
ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود
ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي
لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء
فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها
واليه ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم لوجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء
مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيئ واحد لا يقال
عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على ثبوت نبوته جزمنا بانه ليس نبيا
بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون
عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا
وايضا يلزم ههنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمة اي من كون
عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول
الجزم بعدم نبوته اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل الدليل
القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد عليه الصلوة والسلام ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب
عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستلزم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى
بل الغرض انه لا فارق فيهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في النقل فحوا
الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه موصوف بها فيصفه ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو اثبت الملازمة
بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم يثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من الطريقين الضعيفين قياس
الغائب على الشاهد وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه لكونه غائبا
عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو في الاثبات
بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا للوجود والحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس
مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم قياسان في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طريق اشتهر
مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امران احدهما الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي

وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض
لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من
هذه القيود لم يقبح فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر
عن الله تعالى لوجب ان نحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكرتم من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر
دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها باطل قطعا وكذا الشرط
دائر كذلك مع المشروط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين
علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر
عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده ولا يكفي
كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود انما يتم ههنا باليقين
دون الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه و ح لا يكون المدار علة للدائر وقد
ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا للمدار بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي المقارن
فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني انهما اي المدار والدائر مثلا ربما علمنا يعني انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه
غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم نعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل
هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء
فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة
والبنوة فان العلم بكل واحد منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين
ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما علم
به وحده غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا
الا ترى انا اذا علمنا ملاقاة النار بالقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر الملاقاة واذا علمنا ان البدن
الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم يعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق
والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى من غير ان يكون الملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت
خبير بان هذا الاتفاق انما هو من الاشاعرة واما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا
من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم
بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية
في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر
لجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار فجاز اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية



وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا اتحاد
بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية
فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب
لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته
على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي ادعيتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان
لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما من الآخر حصل المطلوب الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن
وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا وان لم يلازمه ولم يساوه
لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن
المدار مدارا عدما بيان ذلك قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي يختار
ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك موجودا معه في صورة النزاع يفقد
فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا
مصادرة على المطلوب وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المبنية للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة
كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى
الوجود والله تعالى موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى
هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد
انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس
على ما يقول به الخصم لعلة مفارقة توجد في الاصل يقول به الخصم ولا يوجد في الفرع الذي يقاس قال الامام
الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات
كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره
لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد
لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد والحق
وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن
بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين منع وجود علة الاصل في الفرع
وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علة فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة
منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي ان يقول
انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة و
العالمية صفة واجبة له والواجب لا يعلل فان صح ما قلت ومن ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت

كون المريدية معللة بالارادة وان نقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح ابطال التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادته غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحد من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين القادرين وهو ممتنع فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم لا دليل عليه فيجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي هو من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع وله في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علية الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

## المقصد السادس

في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في القطعيات وظنية تستعمل في الامارات فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول سبع الاول الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم ايضا لا يخفى على الاذهان المستقلة النافذة في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون لتصورات اطرافها لوازم هي القياس توجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهو زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمه بوجود الشمس وكونها

مضيئة



مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا ويسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما يجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول الصورة الكلية من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما يؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لو لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب يؤلم وبان شرب السقمونيا يسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا انه عالم حكما حدسيا وكذلك لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن المعلول لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات وتطابقها كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف في المجردات او المعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كالحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة في هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة باعتقاد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على الغير الا اذا شارك في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على

سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات
وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات
وان كان حس فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر
يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما
ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما
معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيها يحتاج
الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو
القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي
معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك اورجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي
يستعمل في الامارة فقط اربع الاول مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه
اذا سلمها الفقيه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثاني مشهورات اتفق عليها الجم
الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله
واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وبالجملة المشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة
او رقة او حمية او تاديبات شرعية والفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالث مقبولات
يوخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من
الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابع
المقرونة بالقراين كنزول المطر بوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم
اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه
تعيين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فتنتفي العدد بالكلية كفى مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانية
تعالى بان الآله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت آله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا
فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المح وكفى مسئلة عدم جواز تعلق علم
واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عددا
اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكفى مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين
فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز
تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهي مح وكذا اذا ارادوا اثبات
عدد غير متناه قالوا اما لا يثبت عدد اصلا وهو المط او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد و
ذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد

اولى



اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان
يعلم وهو المط ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على
بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت آخر ولا من
انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها
الآن يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو عدم الاولوية
في نفس الامر ونقول حكم الشئ الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين متشاركان
في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح هو لم يصح
قلنا ما ذكره اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا
لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد
نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة نوعية هي مبدا لخواصه لم يكن للاعداد
متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله و
اذا يلزم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة
وهلم جرا الى ان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية
له مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات
كما حققته ويخص جانب النفي سوال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل
عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع عن الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويزها الا دليل على امتناعه تجويز
ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد ولا دليل دل عليه لم يحكم بنفيه و
دعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية
وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي
المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى والا لساوت تلك
الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات
بها اولى من العكس هف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو ان علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا
بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا
فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس
الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا شاركت الله في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما
كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساو

المتشاركين من جميع الوجوه فظ لاحاجة بنا الى اظهاره الابرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق تتشارك في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت الله تعالى واذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينفى عنه وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت الله تعالى والايلام بلا سبق جناية وحقوق عوض بعض فيجب ان ينفى عنه وهو اى الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبيح وليعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان لو قبلها اى تلك الصفة الذات اى فان الذات اذا لم يكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه موجود ولكن يكون فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه ماذا وكانت تلك كمالا لها الصفة اى للذات لا لقياسها في نفس الامر ويجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالنسبة اليها ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

## المقصد السابع

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ننظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من النقلي والعقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور عاص لقوله افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من النقلي وبعضها من العقلي كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك المامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخر بالمركب من العقلي والنقلي فظهر تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي يطلب بالدلايل ثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المط لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غايبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من



قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما يعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد عليه السلام فهذا المط لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الاخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم لامكان اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الآله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المط يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

## المقصد الثامن

من الدلائل النقلية هل يفيد اليقين بما استدل بها عليه من المطالب اولا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اى وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة يثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم احاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطا على العرب فان امرأ القيس قد خطى في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها يثبت بالاقيسة كلاهما يفيد رواية الاحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغاير لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقديره يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه من حاله وعدم التخصيص اذ على التقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير لانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اى كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا نجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض

تقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن
العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما
لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه
الدليل العقلي ابطال الاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع و
معرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت
مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي وفي ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ يكون صحة النقل متفرعة على
حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى
اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيضه فيكون منافيا لها وكان باطلا ومحالا
اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي
فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب ولا يقال جاز ان يتوقف منهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ من تلك المحالات
لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم
يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف لوجب لطرق احتمال الخطا في الدليل
العقلي القطعي وح لا يبقى العقلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي
اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة
الكاملة في تتبع الادلة العقلية فهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم لعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض
عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الدلائل النقلية بل العقلية لانها تتوقف على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها
ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها
ظنية لم تكن مفيدة لليقين هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في
الشرعيات بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات
المذكورة لانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل
اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي تراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم
الى مثال هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحققت العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد القائل فلو كان هناك

معارض



معارض عقلي لزم كذبه نعم افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه
هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قايلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي
وانه هل للقرينة التي نشاهدها او ننقل تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وبما
اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم
كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان القائل مجزوما به لزم منه
الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا
فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد
بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم
بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وانما حصل به الجزم في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم صحتها
بالبديهة لزومها عما علم صحتها بالبديهة وح يستحيل ان يوجد معارضها لان احكام البديهة لا تتعارض
بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل
العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية لافادتها اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد
واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية فقط

## الموقف الثاني

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما
ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية
والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين
منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر
والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث
عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق
كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين
المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة
اذ قد افردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب
على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم
المعلومات الى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها

## المقدمة

في قسمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة
وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين
الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال
الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان
يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم
في الخارج والثاني هو الموجود وفيه فهذه قسمة ثنائية ثلاثيتان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة
امر حق اي ثابت وقال به القاضي ابو بكر الباقلاني قولا استمر او امام الحرمين منا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا و
بحال من المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير و
هو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
فقولنا صفة يخرج الذوات لان الذوات وهي الامور القائمة بنفسها اما موجودة او معدومة لا غير اولا تحقق
تحققها تبعا للغير فلا يكون حالا وقولنا لموجود يخرج صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة
يخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها في من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة يخرج
السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض
بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذات حالتي وجودها
وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة الا انه صفة له دائما هذا على مذهب
من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت
المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله الاحتمال الثالث المعدوم
ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي
المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا
المعلوم تقسيما آخر فقالوا وايضا فاما لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون
فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم
وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي
اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم
الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود
والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون
اقساما اربعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم
على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسيم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم

الممكن



الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وهو ليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال
الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في
الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون
الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن
قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت و
الا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود
والحال والمعدوم الممكن وعلى الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود
والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن
وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا و
اما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم وهو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم
واما له تحقق ما وهو الموجود فلا بد من امتيازه بحقيقته اي لا بد من ان ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة
يكون بها هو هو فان الانحياز مع ذلك عن غيره بهوية تشخصية يمتنع بها فرض الاشتراك بين كثيرين فهو الموجود
الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره الا بحسب
الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب
تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس
المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية
وقد يجاب بان الواجب سبحانه تعالى شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية وحقيقة من حيث
ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض اشتراكه معه فقد انحاز
الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس
لا ينحاز في تحققه الذهني بماهيته وهويته ينضم اليها في هذا التحقق بل المتحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية
متحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه التشخص الى الماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه
انه منحاز من غيره بحقيقة فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان
يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصليا يترتب به عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني
اولا فهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او
يقبله وهو الممكن لذاته تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا
عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو
اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض اولا يوجد في

موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا تقوم ما حل فيه احتراز عن
الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير متقوم لما حل فيه وهو الصورة
فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرف فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من
المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال اعني العرض ايضا فالموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة
متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود
الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا تنتهي وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم
او يكون له اول اي تنتهي وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال
في المتحيز بالذات او لا متحيز بالذات ولا حال فيه فالمتحيز بالذات وهو الجواهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات
المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بانه ههنا او هناك اعتبر فيه قيدا بالذات
احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على
تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص
به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا و
ان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب
تعالى في ذاته فالاولى ان تفسير بالاختصاص الناعت وما ليس بمتحيز ولا حالا فيه اعني الذي جعلنا قسما
ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يوجد عليه دليلا فجاز ان يكون
موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده
ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا
في المتحيز ولا بد من ان يمايز الباري بغيره اي لغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من
المشترك والمميز وانه محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سال عنه اي
عن الباري لا يجاب ذاك السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز
فلو شاركه فيه غيره يشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدث القديم وجواب الاول انه
لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشاركين
لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني
انا لا نم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته مطلقا اما الوجوب الذاتي واما كونه موجد
الكل ما عداه او القدم او لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقرر هذا الدعوى اي دعوى كون





هذا الوصف اخص صفاته تعالى لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك
موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

## المرصد الاول

في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي اي تصوره فلا
يجوز ح ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة
ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة
خارجية عنه فجاز ان يكون مطلوبة بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم بداهة تصوره
بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء من وجودي
لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البلهة والصبيان
يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا
محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبداهة
وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود
ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا وقطعا
للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بداهة
تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده
بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من
وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم
الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف
وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل
لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان
علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده
بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى تصور كما اشرنا اليه ثم ان المص صرح بان وجودي
متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء
الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد علم فيها بوجود المحمول للموضوع
ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل
على مقدمة موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البداهة
فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتسابات

التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبتين لان السلب
لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم
بوجوده ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقة يكنهها
متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي
بالكنه بل باعتبار ما لما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقة بكنهه غير بديهية واذا كان وجودي متصور الوجه
ما بداهته كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولكن لا نزاع فيه وانما الكلام في ان تصوره بكنهها
بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس
هناك وجود مطلق يتصور بداهته او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور
عارضها فانقلت المحمول في قولك انا موجود هو ذاك العارض مطلقا لا الخصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي
فقد عبرت عن فرد ذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفيها تصور ذلك العارض بوجه ما
وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي
لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وقوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده
ضروري قلنا ان اردتم انه لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود
فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم المقيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر
على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين
فالحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء
المعرف فلا يتم استدلالكم فانقيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد
في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود لكن
كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع
ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري
ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع
وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود وهو ان يقال
قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود
والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية او يستلزم
تصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قلت ان زعمت انه اي هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف
على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد

التصور



تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي
هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا
في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه
اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه
كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل
الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان
كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل
من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد
الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على
خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل عليها بالكلية حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا
كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم
ان الوجود والعدم والشيء الذي رددنا بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح
الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور
الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث انما ينتهض حجة على من يعترف بان
الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور
فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد
والا اي وان لم يكن الوجود بسيطا بل كان مركبا فاجزاءه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في
تمام الماهية او لا يكون اجزاءه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي
كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء الذي هو الوجود والا اي وان لم يحصل
عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات ويكون ذلك
الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها وسببا من اجتماعها فيكون هي اي
تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاءه فيكون التركيب في فاعل
الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون
الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمامها
صفة او بالعدم فيلزم صريح اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف
بوجود مع او بعد اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على الكل بل
هو اما معه او متاخر عنه او تتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على

نفسه او لا يتصف تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني
تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين الاول ان الرسم لا يفيد معرفة كنهه الحقيقة
والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما مر في شرائط المعرف
ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه
به وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء من الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل
يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدء الفياض عام والنفس الانسانية قابلة
للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل
ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص
لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط
وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون
وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث
انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي يحد بها وجودات وقولك فالجزء مساو للكل
في اتمام الماهية قلنا نعم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء متخالفة فكذا
الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة
الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس
الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة
بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال اجزاءه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية
لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك
ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك
الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس
وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها
يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينات يساوي الجزء للكل في
الماهية وان لم يكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو
السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين وعوارضها لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين هف قوله في الاستدلال
ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او بالعدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب ذا اجزاء لا تخلو عنها وعن نقيضها
فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم
اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم



ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له في الخارج فهو معدوم عندهم اذ لا واسطة عندهم
بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه
موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق
وليس بمحال وانما المح ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم
ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا
ويحصل من اجتماعها الدار غايته ما في الباب ان اجزاء الوجود اذا كانت معدومة كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس
الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة ولا يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان
وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين
حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب بهذا المقام لان الوجود اذا
كان عين الحقيقة ففي الحقايق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة
لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذلك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود
والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود
عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي تركيب من الوجود يتصف الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل
قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما
يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الموجودة في الخارج وهو اي تمايز
الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع
بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود يتصف بالمعدوم اي بمفهوم
المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود ح محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا
كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وذا اي كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من
اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الواحدات التي تتركب منها العشرة
وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين
وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب وقولنا ايضا
ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه وايصاله اليه واما انه
لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة
وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا

فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وماذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال
ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص مم بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من
تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك
ثالثا الفيض عام قلنا مبنى على الموجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد
العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص
ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققها اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ
العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم جاز ان يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص
في افراد اقل فاذا رتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجواهر بالنسبة الى نوع الانسان بل الى صنفه
فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في
ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورة الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا
بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم
في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معانده لتحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه
من غير عكس كلي والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاول من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف
بوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كل شيء
منها بديهيا انما البديهي بعض وجودها هنا اما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها لانه
عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية
فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا الجواب انا لا نسلم انه اذا كان عارضا
للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض بدون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول
الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة
وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا
الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية
من حيث هي ماهية اعني مفهوم الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي
ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل يعقل للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين
فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يستعمل العقلاء تعريف التصورات



البديهية كما لا يجوز من العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه
ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات
ولما لم تلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا ما آلة التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ
فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان
الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب
الكون في الاعيان ولم يتبين ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي
بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود
اصلا لا بديهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون
بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التمييز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره
سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود
المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب
ان تصوره يقتضي تميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي
الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود لما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان
المعتبر في موجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل
يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما له وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق
والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما له ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت
والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهة معناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول
الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا للنفس وجود آخر والا امتنع ان
يتصور شيئا فيجتمع ح في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور
الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نقول بالوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اي
تصور الوجود حضوره للنفس فيكون العلم بالوجود ح علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من
المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده لا فيه سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود
نفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من
ذاتنا حالة في ذاتنا او يمتنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الموجود للوجود
الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد وقيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود
بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود

هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفايدة لفظ العين البتة على ان المعروف هو الموجود في نفسه
والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي
مؤثر ومتاثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح
ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات
الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به تقسيم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان
يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى
الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود
فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود
لا اول له والحادث هاهنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منهما في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار الكان
وجود بهما فالتعريف بهما ايضا دوري

## المقصد الثاني

في انه اي الموجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب
الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسن واتباعه وذهب اليه جميع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء ومتواطئ
عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد
في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات
او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في
الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد
في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثاني باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا
موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان
جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات
موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب
ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا
باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات
فقد ترددنا في معنى الوجود كذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في
الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا
لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف
اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى الوجود الواجب ووجود



الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا القسمة الى وجودات الانواع وتشخصاتها ونقسم الموجود الى
هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي نقسم
اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كـ
تقسيم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانا نقول هذا اعني قسمة الوجود قسمة عقلية
لا يتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي
والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم
به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية
هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي
ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان
الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد
في خصوصيات الماهيات وتقسيم الماهيات الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية
والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركا بل
متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين
مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اي مفهوما
الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان ههنا وان كانت افرادهما
متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة
متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما
لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر عن دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه
الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا
مقابله اعني الوجود معنى واحد والا لبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم
حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة لبطل ذلك الحصر العقلي
ضرورة انه لا انحصار في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص
او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان
قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الموجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فح كان
الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم
ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فانكان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة

ورفعها حاضر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص
بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على
تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى
ضرورية لا حاجة فيها الى الدليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد
والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقا
وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها
وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في
المباحث المشرقية قال المصنف ويعود نقضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا قال
الكفى لمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل لشهادة الماهية والتشخص
الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك
من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات وحكم عليه بانه غير مشترك
بين الوجودات للزمه البيان في كل وجود وجود انه كذلك اى غير مشترك وقد اعترف بانه مشترك واذا لم يكن
الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة
بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة والحاصل
ان الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد
وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من تلك
المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود
فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات
انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان
حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل واحد فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها
وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف
بان الوجود مشترك معنى والجواب انا ناخذها اى الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك
بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص
مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة
لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا
معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فحكم عليها حكما تاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى
ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس انه لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب

عن



عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب لا بوجود
بمعنى ولا يجب بمعنى اخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا تميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود
معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى
ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان
وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وانكانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود
بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل فيجي
حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا ومعنى بين الواجب
والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة لم يلتفت المصنف اليه

## المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء
الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل
او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل
به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة
انه نفس الحقيقة في الكل اى الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا عليها
اى على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع
النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود
اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة
وموجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه
فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم
الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه متناقض والثاني الحل و
هو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اى الوجود والعدم
امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت
موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة
او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية
وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى

يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة
بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه
الثاني ان قيام الصفة الثبوتية بشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له
في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة
بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف وايضا يلزم
تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق
ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام
هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع مع امتناعه فلا بد هناك من
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم
بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها
وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة
تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة
فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين
او من لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وللقائل ان يقول هذا الجواب من
قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها
العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان
قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في
العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على
الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على
الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه ويتنقل الكلام الى وجود
الوجود ويتسلسل اي لزم تسلسل الموجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي لا نم الملازمة اذ قد يكون الوجود
من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما
المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه
لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم
والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان

وغير



وغير ذلك من الانواع المكررة التي سياتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اي على ذلك
الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام
امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فلذلك
الماهية وجودها بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما
يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيهما مذهب الحكماء انه
نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن واما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث
واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها
اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودا اصلا ولو قام
وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون
وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره
فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول
بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه المذكورة في
الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء
على نفسه او التسلسل في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية
لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك لجميع جميعا
بل يكون عينها وهو المطلوب فانقلبت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة يقتضي
على ان وجوده خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير الزيادة
وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب عنه
بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم
الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة
للوجود عندهم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من
لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان
تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية مقومة
للشيء متقدمة عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم
للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك
الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود

انهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها تلحقه اي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود ولانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف النافي سند المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء كذلك حال عدمه فهي من عوارضه وحاصله لماهية فيكون ماهية متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى واجاب عنه الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لابد ان تلحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظه افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لابد ان تلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظه له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول انه زائد على الماهية في الممكن بوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصف بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا لجاز ان يكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون



من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عنه اي عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت تقبلها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية الممكنة ولو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيطرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق و انه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه اي في الوجود الذهني لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك وغير مستلزم له على ولا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان فلا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فهذا يتم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلمه اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية المطلقة المعقولة ولا شئ من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت ذاتيته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في ثبوت الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئي

لا يصح القاعدة الكلية فيجوز ان يكون بعض بالم يتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك
في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح الا ابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود
زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعد ما
وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما
لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا
لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة اذا كان السواد معقولا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءا والاول
باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دونها اي دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب تعدد الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه
مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة
بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزءا مشتركا
مثل الجنس ويتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها
مقومة او اجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الغرض انه جنس
للموجودات كلها اي فللفصول فصول آخر كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية لو احدة
الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب
قطعا او الكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد لانه مبدء الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد
وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط واحد فينقطع به تلك السلسلة
التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد
بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ويجاب عن
الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر
فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض
عام له وانما جاز ذلك لان المدعي هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في
بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض
قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة
ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على
كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون
تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في



تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق
عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي الوجود والسواد هويتان
متمايزتان في الخارج يقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية
الجسم بحسب الخارج وقد قاست الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه
الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج
مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم
هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان
لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهذا معنى الشيخ ابي الحسن الاشعري
وفحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث
لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين
ما صدق عليه الآخر بجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم
يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثانية في الاعيان
هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الوجود المحمول على تلك الهوية
بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتحققة كما هي ذات السواد وماهيته المتحققة
فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود
الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا
فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان
مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد
بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية
فليس في الاعيان شيء هو وجود وشيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق
فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من
المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي لها امر في الخارج وذلك
اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ
معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي
كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا

تصریح بان لیس للوجود هویة خارجیة کما للماهیات والالکان متاصلا فی الوجود لامعقولا ثانیا قال المص
فاذن النزاع فی ان الوجود زاید اولیس بزاید راجع الی النزاع فی الوجود الذهنی فمن لم یثبته کالشیخ قال
عن الوجود الخارجی عین الماهیة مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجی زاید علی الماهیة فی الذهن فمن ادعی
من المتاخرین ان الوجود زاید مع انه ناف للوجود الذهنی لم یکن علی بصیرة فی دعواه هذه البحث الثانی ان الوجود
زاید علی الماهیة فی الواجب لوجوه الاول انه لو لم یکن وجود الواجب مقارنا لماهیته بل کان وجودا مجردا قایما
بذاته هو عین ماهیة الواجب فتجرده عن الماهیة وقیامه بذاته اما لذاته فیکون کل وجود مجرد الان مقتضی ذات
الشیء لایختلف ولایتخلف عنه فیکون وجود الممکن ایضا مجردا عن الماهیة وقد ابطلناه فی البحث الاول واما
لغیره فیکون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا یکون الواجب الذی هو ذلک الوجود المجرد واجبا لاحتیاجه
فی تجرده وقیامه بذاته الی غیره سواء کان ذلک الغیر وجودیا او عدمیا الوجه الثانی ان الواجب مبدء للممکنات
کلها فلو کان هو الوجود المجرد القایم بذاته فالمبدء للممکنات اما الوجود وحده او هو مع قید التجرد الاول یقتضی ان
یکون کل وجود مبدءا لما الواجب مبدء فیکون کل شیء من الاشیاء الموجودة مبدء الکل شیء منها حتی لنفسه وعلله
لان الوجودات متساویة متماثلة الماهیات وبطلانه اظهر من ان یخفی والثانی یقتضی ان یکون التجرد وهو
عدم جزء من مبدء الوجود ای فاعله وانه مح بداهة ومؤد الی انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز کون
المرکب من العدم والوجود موجدا مع کونه معدوما جاز ان یکون العدم الصرف موجدا ایضا لایقال لم لایجوز ان
یکون التجرد والذی هو عدمی شرطا للتاثیر لاجزء من المؤثر فلا یلزم ذلک المحال لانا نقول فاذن کل
وجود مبدء لما الواجب مبدء له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفی بعض النسخ لفقد شرط ای شرط یمکن اجتماعه
معه لمساواته وجود الواجب الذی جامع الشرط وبعود المحال وهو جواز کون کل شیء مبدء لکل شیء حتی لنفسه
وعلله وقد اجاب عنهما ای عن هذین الوجهین بعض الفضلاء بان النزاع فی ان وجود الواجب عین ماهیته
ام لا لیس فی الموجود المشترک بین الموجودات اذ لایقول عاقل بان الوجود المطلق المشترک عین حقیقته
تعالی والالکان حقیقته امورا متعددا مقارنة للممکنات بل فی وجوده الخاص المخالف فی الماهیة
لسائر الوجودات الخاصة المشارک لها فی مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق علیه انه وجود ای ما یحمل
علیه الوجود مواطاة لیس فی الواجب امرا زایدا بل هو عین ماهیة الواجب وقایم بذاته وهو المجرد المقتضی
بخصوصیة ذاته تجرده عن الماهیة وقیامه بذاته وهو المبدء للممکنات ولا یلزم من ذلک ان یکون سائر
الوجودات المخالفة له فی الماهیة مجردة ومبدءا انما یلزم هذا لو کان وجوده مساویا فی تمام الماهیة لوجود
الممکنات واشتراک الوجود بینهما وانکانا بالتواطؤ لایستلزم تماثلهما لجواز ان یکون امرا عارضا لها خارجا
عن ماهیاتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهین معا لکنه زاد فی التوضیح فقال واما حصة ای حصة الواجب
من مفهوم الکون فی الاعیان فزائدة علی ماهیته وهذا الجواب لا یشفی علیلا فانه اعتراف بان حصة الکون فی



الاعیان عارضة لماهیته تعالی کما انها عارضة لماهیة الممکنات والی هذا المعنی اشار الامام الرازی فی
المباحث المشرقیة حیث قال فان قیل الوجود الذی یشارک وجود الممکنات فی المفهوم لازم لماهیة الواجب
فیکون قد جعل الوجود فی حق واجب الوجود مغایرا للماهیة وهذا ترک المذهب الحکماء واختیار لما ذکرناه
فلا فرق اذن بین الواجب والممکن فی کون الوجود زایدا عارضا لماهیته الا ان ثبت ان للممکنات امرا
ثالثا وراء الماهیة وحصة الکون فی الاعیان هو ای ذلک الامر الثالث ما صدق علیه انه وجود وثبت ایضا
انه ای ذلک الامر الثالث معروض للحصة من الکون فی الاعیان عارض لتلک الماهیة الممکنة فیظهر الفرق
ح بان فی الممکن ثلاثة امور ماهیة وفرد من افراد الوجود عارض لتلک الماهیة وحصة من الکون الخارجی
عارضة لذلک الفرد وفی الواجب امرین فرد من الوجود هو عین ماهیته وحصة من الکون عارضة لذلک
الفرد فیکون ما صدق علیه الوجود زایدا علی الماهیة فی الممکن وعینا لها فی الواجب ولکن لم تقم علیه ای
ذلک الامر الثالث دلیل اصلا بل وما قال به احد فان التفرقة فی الممکن متلازم لظهور الفرق انما یمکننا
نحن عدمه فی الواجب وقلنا لیس فیه الا ماهیته لیست هی فردا من الوجود کما زعمتم بل هی معروضة لحصة الکون
فیکون وجوده اعنی تلک الحصة زایدة علی ماهیته وطالبناه باثباته فی الممکن هذا ما ذکره وقد عرفت انت ان
حقیقة الجواب هو منع لقیاس ای وجوبی الواجب والممکن فی تمام الماهیة وانکارا متشارکین فی عارض صادق
علیهما وهو مفهوم الوجود المطلق سواء کان صدقه علیهما تواطؤا او تشکیکا وان قوله واما حصته الخ فهو توضیح
للجواب فالمناقشة فی هذه الزیادة لطریق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطریق الابطال لایجدی لبقاء
المنع بحاله وستعرف من کلام المصنف ما یدل علی ان فی الممکن امرا ثالثا ولما زیف جواب ذلک الفاضل
قال نعم ههنا اعتراضان واردان علی الوجهین اشار الی اولهما بقوله فان الوجود مقول علی افراده بالتشکیک
لا بالتواطؤ فانه فی وجود الواجب اولی واقدم واقوی فیکون الوجود المقول بالتشکیک عارضا لما یصدق
علیه من افراده اذ الماهیة واجزاءها لاتکون متقولة بالتشکیک علی افرادها کما اشتهر فیما بینهم فالاشیاء التی
یصدق علیها ای علی کل واحد منها انه وجود لا موجود یعنی ان الاشیاء التی یحمل علیها الوجود مواطاة وهی
الوجودات لا الاشیاء التی یصدق علیها الوجود اشتقاقا وهی الماهیات فان مخالفتها لا تفیدنا مختلفة بالحقیقة
ای یجوز ان یکون کذلک لان الاشتراک فی العارض لایوجب الاتحاد فی الحقیقة فقد یکون هو ای الوجود
الخاص الذی فی الواجب هو المقتضی للتجرد والقیام بالذات وللمبدئیة ولایلزم مشارکة وجود الممکن له فی هذا
الاقتضاء للتجرد والمبدئیة لاختلاف الوجودین بالحقیقة واشار الی الثانی بقوله وایضا فلنا ان نتلج عنا مؤنة
بیان التشکیک واقتضائه کون المشکک عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر
مشترک معنی بین ما یطلق علیه الوجود فلم لایجوز ان یکون ذلک المشترک عارضا لافراده وان یکون حقایق
الوجودات متخالفة بالکنه مع التشارک فی العارض فیجب لوجود الواجب ما یمتنع علی وجود الممکن من التجرد

والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك الاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول
اذا كانت الوجودات متخالفة الحقايق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء
فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل ووجه
آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في تحققه
طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا
كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك
الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء
عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول
وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات
الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها
في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن
عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا
انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول
الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا يختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا على ماهية الممكنات عارضا
لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل
يصح على كل فرد منها ما يصح عن سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة
للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم يكن قابلية للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا
يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب
ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا

والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقايق

## المقصد الرابع

في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في
ان النار بل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى



وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف
بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد
تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره
عسير جدا احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع
النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص
وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية
صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص
من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس
الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك الامور المتصورة
باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوتية اي ثبوت ذلك الغير
في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي
ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا
المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه
في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار عنه وانه متناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوما عليه بالصادقة لعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرناه
انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس المعدوم مطلقا يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة
لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمه امرا يصدق
عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود
الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم
المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا
استحالة في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام
الرازي ممنوع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما تصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور
اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي
وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح فيكون هذا الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه من
الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان
انسب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال
فانه عندهم مبدء الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صورها ويوجده فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها

والجواب ان المرتسم فيها اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا انكانت الهويات اى هويات
ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هو
الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ عندنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
التى هى الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى
اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن
تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام
ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج
لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة
سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المدعى هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور
الثبوتية امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه
موجودا فى الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب عنه بان المراد
بثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة
فلا يقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك اردت ان تلك
الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج و
ان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة
للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها اذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن الامر الثانى
من الامور الثلثة الدالة على الوجود الذهنى ان يقال من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة
ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس فى الخارج اذ كل موجود فى الخارج فهو متشخص متعين فى
حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من
فرض الشركة ولو سلم كونها ثبوتية كانت داخلة الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد
يقال المفهومية مطلقة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه سوال
الثانى وقد يقال ايضا الحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان
ويتجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة
فى الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم فيها على
ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا والتالى باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم
فلا نريد ان الممتنع اى ما يصدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى

الخارج



الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اى التى يصدق عليه الممتنع فى
العقل من الافراد المعقولات للمعدوم اى التى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى
الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى كذلك قال وهذا بحث حقيقة
عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية
بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلو لا ان يكون للممتنع
افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر
سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوى زواياه قائمتين
اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع
فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين
فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن
حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة
وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا
يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثانى ان حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمهما فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة
وماهية موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصلى والحار ما يقوم به هوية الحرارة اى هويتها موجودة
بوجود عينى لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية
عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان
الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة بوجود
خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع
حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا
لها اى للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم يكن هى اى الهوية حاصلة فى ذهننا معقولة
لنا لانا نقول الحاصل فى الذهن نفس الماهية التى لتلك الهوية وانه اى ذلك الحاصل ليس مساويا
للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فليتخالفان فى الحقيقة والاحكام اذ فى الهويات امور زائدة على
الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اى ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اى ما يحصل
فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى
الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اى هل يساوى الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه
يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا متحدا كما عرفت وان اردت انه فى الماهية اولا

فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية بل يساوى ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين والكانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى
لان منشاره الوجود العينى فعين الحرارة تمنع حصولها فى الذهن وبعضا دعين البرودة وعين الجبل
يمتنع حصوله فى الذهن فلم قلتم ان الذهنى كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة لنا
الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن

## المقصد الخامس

المعدومات هل يتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب
انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التى من
جملتها العدمات فقى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الاخر فيه دون غيرهما اى غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط
لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات
لم يختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر ولازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك
مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفى صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز
فله وجود اما فى الذهن واما فى الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة
وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم
يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اى فى الخلاف
فى تمايز المعدوم انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وذلك لانه لا يمايز بين المعدومات الا فى العقل فان
تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجى
فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها فى العقل
بوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم
المطلق والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق
الذى لا وجود له اصلا ولا تصور بما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة

## المقصد السادس

فى ان المعدوم شئ ام لا وانها اى هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيتلى عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى هذه المسئلة
متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان



يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل
العلاف والكعبى ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر فى الخارج
منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة فى الخارج
وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفى لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اى فى المعدوم
الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم والممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه
رفعها اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة ومعدومة
معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ وبه اى بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة
وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى والذهنى ايضا لانها اذا كانت متقررة متحققة
فهى موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هى مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب
كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة فى علم المبدأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما قالوا ثم
نعم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن واما ان المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج او المعدوم
المطلق شئ مطلقا او المعدوم فى الذهن شئ فى الذهن فلا فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساوقه
وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ وللنافى اى للذى
ينفى كون المعدوم ثابتا وجوه

## الاول

الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اى الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اى دون
خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات
المعدومة ولا جزء لها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا
السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت يكفى
ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك
وافادة الحمل قلت فى هذه المقدمة تحقيق الاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات و
مشترك ومفيد قلنا بل هو اى الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه فان فسر
الثبوت به اى بالوجود فلفظى اى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من
الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود

## الثانى

الذوات المتقررة عندكم فى العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد
غير متناهية مع انها اى تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت اقل من

الكل المتناول لما قد خرج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر
من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذات الباقية على العدم على الجملة
الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فيكون متناهية والزائدة
انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف فقض هذا الوجه
بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا انفصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى
بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا هو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة
والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل احد منهما غير متناهية

## الوجه الثالث

الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها وجدت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب
او لا يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر فكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت
وهو المطلوب فقيل الواجب يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود

## الوجه الرابع

ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما
ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي ثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي
وقال الآمدي هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هذا
مقرر او محرر لم تجده بغير ناد هو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف
بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجودات بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا وجود لها في انفسها كاتصاف
زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس
عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم
بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على انتفاء
ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه

## الوجه الخامس

المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل
فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لا تقتضي ذوات الاشياء لا تختلف
ولا تتخلف عنها والا اي وان لم تتباين بالذات فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة
بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي ان
لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتواردات اي الصفات المتعاقبة



فان ذات المعدوم بما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب
امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت
به لماهيتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها موردا للمتواردات اذ المتواردات
تقتضي التميز والتميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به هوية عما عداها لازم لها فلا تتوارد
ولا تتزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة للامور التي بها
يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض
الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها بالامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز
تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به لهوياتها فنختار شيئا
منهما وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين يختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها الكثرة فلا يتصور
فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد
عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت
التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتواردات مع انها
من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة
قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد
يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما
حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء
فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان

## الاول

ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة
بالذوات بانفسها والوجود حال لا يتصف بالذات بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير
لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول اي لمن اثبت
الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما
عندكم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزة عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى
انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان
المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الامرين ان
الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به

## الوجه الثانی

لوکان المعدوم الممکن ثابتا کان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفی لشموله الثابت والمنفی معا فیکون
مفهوم المعدوم مطلقا متمیزا عنه ای عن مفهوم المنفی والا ای ان لم یکن متمیزا عنه لکان مفهوم العام عین
مفهوم الخاص وهو مح فیکون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان کل متمیز عن غیره ثابت عندکم وانه یعنی مفهوم
المعدوم صادق علی المنفی ای علی کل ماصدق علیه المنفی وکل ماصدق علیه صفة ثبوتیة فهو ثابت فالمنفی ثابت
هف وما یلقا من ان المعدوم الممکن ثابت عندهم لاکل معدوم فیصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا یلزم
من صدقه ای صدق المعدوم علی المنفی ثبوته اذ یصیر الاستدلال هکذا المنفی معدوم وبعض المعدوم ثابت
وانه لاینتج لکون الکبری الشکل الاول جزئیة فانه بمعزل عما قدمناه من التحریر وانما جرّهم الی ذلک القول
انهم لم یحوموا علی المراد ولم یتفطنوا الان قصدهم ای قصد المستدلین بالوجه الثانی الالزام ای الزام المعتزلة
بما هم معترفون به من ان التمیز یقتضی الثبوت وتوضیحه ان تحریر المقام یتعلق بمفهوم المعدوم وانه علی تقدیر کونه اعم
من مفهوم المنفی یلزم ان یکون متمیزا عنه فیکون امرا ثابتا فیلزم ان یکون ماصدق علیه المنفی ثابتا لاتصافه
بامر ثبوتی هو مفهوم المعدوم وح لایتجه علیه اصلا ما قالوه من الکبری فی الشکل الاول جزئیة وهناک تقریر آخر متعلق
بما صدق علیه مفهوم المعدوم وهو ان یقال علی تقدیر کونه اعم من المنفی لایکون ما صدق علیه مفهوم المعدوم
نفیا محضا والا لم یبق بینهما فرق واذا لم یکن نفیا محضا کان ثابتا فیصدق المنفی معدوم والمعدوم ثابت
فیرد علیه ان لیس جمیع ما صدق مفهوم المعدوم نفیا محضا بل بعضه نفی محض هو المعدوم الممتنع وبعضه
ثابت هو المعدوم الممکن وح تصیر الکبری فی ذلک القیاس جزئیة واعلم ان الاظهر علی تحریر المصنف ان یقال علی
تقدیر کونه اعم من المنفی کان مفهوم المنفی متمیزا عنه فیکون ثابتا وقد اتصف به ما صدق علیه من افراده فیکون
ایضا ثابتا واما ما یقال من ان المعدوم لیس عندهم اعم من المنفی فمردود بما نقل عنهم من انهم یطلقون المعدوم
علی المنفی الصروح اما ان یکون مساویا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلی التقادیر فالمطلوب حاصل کما
لایخفی للمثبت ای للذی یثبت کون المعدوم ثابتا وجهان

## الاول

المعدوم متمیز وکل متمیز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه ای المعدوم متصور ولا یمکن تصور الشیء
الا بتمیزه عن غیره والا لم یکن هو بکونه متصورا اولی من الغیر لایقال ان اراد وا ان کل معدوم ثابت ممکن
متصور بعناه وان اقتصروا علی البعض لم یثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون
بعض وکل منهما ممتاز عن الآخر کما یشهد به قوله وایضا فان بعضه مراد دون البعض وبعضه مقدور دون
البعض ولولا التمیز بین المعدومات لما عقل ذلک ای اتصاف بعضها بالمرادیة او المقدوریة دون بعض
واما الثانی فلان کل متمیز له هویة یشیر الیها العقل وذلک لایتصور الا بتعینه وثبوته فی نفسه والمنفی



الصرف لاتعین له فی نفسه ولا اشارة عقلا الیه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا علی انه منفی کالممتنعات
فان بعضها کشریک الباری متمیز عن بعض کاجتماع النقیضین والخیالیات کجبل من زیبق وجبل من یاقوت وانسان
ذی راسین فان بعضها متمیز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتالیفات کبحر
الالوان والاشکال المخصوصة وعندهم ان الثابت فی العدم ذوات الجواهر والاعراض ان لجزان تتصف
الجواهر هناک بالاعراض والنقض بالوجود فانه متمیز عن العدم وغیره ایضا ولا ثبوت له فی العدم اتفاقا وبالضرورة
والترکیب فان ماهیته متمائزة عن غیرها ولیست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام
بعضها الی بعض وتمائزهما علی وجه مخصوص وذلک لایتصور حال العدم بل الوجود والاحوال فانها متمائزة ولیست
ثابتة عندکم فی العدم وکانه خص الوجود بالذکر مع اندراجه فی الاحوال لان کونه ثابتا فی العدم منتف اتفاقا
وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما یتجه علی نفاة
الحال کانه قبیل المفهومات التی یسمیها بعضهم احوالا لاشک انها متمائزة ولیست ثابتة عندکم اصلا لا فی
الوجود ولا فی العدم ولا فی غیرهما واما القائل بالحال فنقول بانها ثابتة علی انها واسطة وهذا کما ذکرناه
بیناان ثبوته ای ثبوت المعدوم الممکن ینافی کونه مقدورا وکونه مرادا فان ما یدل علی نفی المقدوریة یدل
علی نفی المرادیة ایضا فلا یمکن اثباته به ای اثبات ثبوته بکونه مقدورا ومرادا لبعضه دون بعض وبالجملة فالتمیز
الذی ادعیتم ثبوته للمعدوم الممکن ان اردتم به القدر الثابت فی المنفی وهو التمیز الذهنی فظاهر انه لایوجب
الثبوت والا لکان المنفی ثابتا وان اردتم به غیره ای غیر ذلک القدر منعناه ای لانسلم ثبوت التمیز الذی هو
غیر ذلک القدر للمعدوم الممکن وعلیکم اولا التصویر حتی یعلم انه ماذا وتقریره ای بیان ثبوته للمعدوم الممکن حتی
یصدق به وعلیکم ثانیا بیان کونه مقتضیا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع فی مقامین + + + + +

## الوجه الثانی

العدم متصف بالامکان لان کلامنا فی المعدوم الممکن وانه ای الامکان صفة ثبوتیة کما سیاتی تقریره
فی المرصد الثالث فکان المتصف به ثبوتیا ای ثابتا لما مر من ان اتصاف غیر الثابت بالصفة الثبوتیة مح وجوابه
منع کون الامکان ثبوتیا بل هو امر اعتباری کما سیاتی فی ذلک المرصد ایضا علی انه منقوض ببعض ما نقض به
الوجه الاول ولهم شبه غیرهما ای غیر الوجهین المذکورین منها ما یعود الیهما نحو انه ای المعدوم الممکن فی الازل
لیس الله تعالی فهو غیره والغیران شیئان اذ لا یتصور تغایر الا بین شیئین وهذا راجع اما الی الاول
اذ حاصله ان کل واحد من الغیرین یتمیز عن الآخر واما الی الثانی بان یقال کل من الغیرین یتصف بالغیریة
التی هی صفة ثبوتیة فجوابه اما النقض او منع کون الغیریة صفة ثبوتیة ونحو ان القصد الی ایجاد غیر المعین
ممتنع فلو لم یکن الذوات الممکنة ثابتة فی العدم وتعینة متمیزة فیه لم یتصور من الفاعل القصد الی ایجاد ما فان
لیس متعینا فی نفسه لم یتمیز القصد الیه عن القصد الی غیره فلم یکن هو بکونه مقصودا بذلک القصد اولی من

غيره وتحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فتعوج الى الوجه الاول الجواب كالجواب عنه فان التميز في علم الفاعل كائن في القصد ونحوان الادراك اى الاحساس علم اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوما هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك اى محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس والفيه ماذكره تمثيل حال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعدوم المتعقل غير ثابت كون المدرك محسوس كذلك ومنها ما ستورد ها في مسألة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقالوا لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها هناك

## خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول

في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اى لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اى يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة البصرة هو حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس شيء قابلوه بالانكار ولا يعرفون في اطلاق الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو قوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل قول الجاحظ وقوله تعالى والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية

## البحث الثاني

في تعريفات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اى ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود



لما قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتاثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات والاجيل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس لكون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي اى الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اى بالبنية المركبة من عدة امور او الى التفصيل اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب منها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات

### الاول

الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس

### الثاني

الصفة الحاصلة للجوهر من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا والثابت ح ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود

### الثالث

ما يتبع الوجود اى وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا وحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة

### الرابع

الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلاثة الاول اى الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اى للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سلب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش ينفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز عنده فلذلك اثبت

الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتها فيه لانهما متحدان ولا يجوزان لا يكون
الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول للتحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما
وامتناع انفكاك الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم
وانه اي البصري مختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد
العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثبات اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال
مع هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا
انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات يحتاج الى ان يبين ان للعالم صانعا اي ذاتا
متصفة بها لما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا القول صحيح لا جهالة
فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته ولهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج
وما ذا القول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج
قطعا ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا
لان حمل هذا الكلام على هذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

## المقصد السابع

الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة
فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا
واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرنا
من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق
وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له الا فيتصور هناك واسطة
بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يتحقق النفي والاثبات في المنازعة التي جئنا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما
بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي احسبهم اي اظنهم ارادوه وحسبانا ينافي اليقين اي يقاربه
انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي لها امر في الخارج فسموا المتحققة وجودا وان تقابلها
عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فيخرج العدم للوجود بسبب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة والاثبات هم



في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من
متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والندرة
المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان

## الاول

الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيته
هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء
بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه
واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس بزائد
على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود

## الوجه الثاني

ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابض
البصر قلنا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثاره معلوم فعبر عنها
كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي
فصولها عسير جدا فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان
يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معا او احدهما
فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه مح بديهة قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى
بالمعنى قلنا ولم قلتم انه مح وحجتكم عليه سنبطلها او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض
بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما
وهمي فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو قابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به اي بالشيء الاول الذي
هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر
فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء
انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن لجزء فيه بل في
الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط
اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه مح بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافي مطابقة

الاخرى له بديهة قلنا لا نسلم استحالته اى استحالة ان للبسيط تاتك الصورتان وانما جزمك بذلك اى بكونه
محالا انما هو من بديهة وهمك لا تفهمك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل فى المرآة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيطا فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال فى الاجزاء
العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التى هى الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها
العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اى تقتضى هذه
الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط وقوله
التنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اى فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اى تلك بحسب المشاهدة
فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة
لتشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى بعض الاتها صورة تطابقه وان تعقل صورة اخرى
تطابقه وهى نوعه اى اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف التشخصات
صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا وهى نوعه وان تعقل صورة اخرى تشاركهما اى تشارك ذلك
الشخص ذاتيه تباويل الهوية الشخصية فيهما اى فى تلك الصورة الاخرى المشاركون له فى جنسه كما اذا
شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا وانتزعت ماهية منها صورة الحيوان المطابقة لزيد وهى جنسه

## خاتمة

للمقصد السابع فى تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموه اى الحال الى معلل اى
بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة
والى غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية
للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها
بسبب معانى قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة
الحال المعلل ان يكون موجوده قلت لعله اراد الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض
على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون ان الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة

## الثانى

من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال
القائمة بها ويبطله ان الذوات المساوية لا بد وان تختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها باحوال فاما ان
يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضى للاختصاص
اما ذات فالكلام فى اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة للذات فالكلام فى اختصاصها بالذات



بها اى بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك فى الذوات اعنى التساوى فى الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوى
فى اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع
الامتياز باللوازم التى هى الاحوال واما على راينا يعنى نفاة الاحوال فالذوات متخالفة فى الحقايق وانها
تشترك فى اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقايق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس
وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافى فى اللوازم كما هو رايكم فانه ممتنع قطعا
وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقايق مشتركة فى الامور ومختلفة بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال
وذلك منقوض بان الاحوال مشتركة فى الحالية ويختلف بالخصوصيات التى تتميز بها بعضها عن بعض وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال
حال فيشارك سائر الاحوال فى الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا
معدوما فيثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اى كل واحدة من تلك
الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين

## الاول

التزام التسلسل فى الاحوال ورده الامام الرازى بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان
اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لا ينافى هذه الامتناع
لجواز ان يمتنع التسلسل فى الموجودات ولا يمتنع فى الاحوال ليست بموجودة كما
لا يمتنع فى الاضافات والسلوب باتفاق

## الثانى

ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لها بالتماثل
ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازى عنه ايضا بان ذلك جهالة
لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا
فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة
او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على
الثانى فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى
آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا يوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد ما زيف الوجهين

المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وح يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المتميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب و اعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها

## المرصد الثاني

من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنى عشر

## الاول

في تميز الماهية عما عداها لكل شئ كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية فلا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها فهي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فاينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة الماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة بالفعل للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على انها ليست متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتنافيين بل هذه امور زائدة على الماهية الانسانية ينضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا القياس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ملاحظة امر آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلا فيها لم يمكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين



واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية ا او ليس ا كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي ا لا انها من حيث هي ليست ا فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي ا وذلك لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا ا وذلك لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولة والمحصلة اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التقليب فقيل اهي ا او لا ا لم يلزمنا الجواب عن هذا السوال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اي وان اجبنا لكن هذا السوال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شئ من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين ومتصفا باوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افرادها قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا في غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية تلحقانها بعد النسبة اليها اي الى الواحدة والمتعددة

## المقصد الثاني

في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكر في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها و تقييد الماهية بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شئ ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص ام مركب منهما في العقل وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط ان تخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شئ وانها لا يوجد في الخارج والا لحقها الوجود الخارجي والتعيين فلم يكن مجردة من جميع اللواحق كما فرضناها هف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا يوجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا يكون مجردة عنها عن جميعها كالوجود الخارجي وقيل يوجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة

عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبر بامعراة عنها وبلا خلطها كذلك وان كان بحسب نفس الامر متصفة
ببعضها الذي انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره وايضا
من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من
الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فلذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت
من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما
عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية
وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه
لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي
العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا وملاحظة له وهذا الذي فرضنا
موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر لونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه و
بعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا مشاحة في ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشيء
بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند
قيامها بالذهن وان كانت عارضا لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذ
الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة ولا بشرط وهذا اعم
من الاوليين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود
الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كانت التركيب في الاشخاص خارجيا لما اشرنا اليه

## المقصد الثالث

قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق
اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لما يعرض له فيكون في
نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت
ان ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا
ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا
عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للمتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي تشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون
الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد
فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بمدعاه



وهذا الذي ذكرنا انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى ما يعني اجزؤه بشكل ما اول به
بعض المتاخرين وهو صاحب الاشراق من ان كل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته مدبرا له اي مدبر ذلك النوع ويفيض عليه
كمالاته وتعنى بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه
في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبين وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر
لا تعلق له بهذا المقام

## المقصد الرابع

الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها وهي التي يلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي
المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور
لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي
المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة ان الواحد مبدأ المتعدد
كما ان الوحدة مبدأ العدد فكما امتنع عدد متناه او عدد غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك
يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا
وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي
لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم
من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة
في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محذور آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى
وانه محال اذا كان في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه

## المقصد الخامس

في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين

## الاول

انها ان صدق بعضها على بعض آخر فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور
ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في
العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة
فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس المتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اي وان
لم يصدق كل منهما كل افراد الآخر مع كونهما متصادقين في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلق وح اما ان يقوم

العام الخاص وہذا انما یکون فی المہیات الاعتباریة نحو الجسم الابیض فان العقل یعتبر منہا ماہیة واحدة
او لا یقوم العام والخاص بل یکون الامر بالعکس نحو الحیوان الناطق فان الناطق لکونہ فصلا ہو المقوم
للحیوان الذی ہو جنس ونحو الجواہر الموجود والکم الموجود مثلا فان الاعم ہہنا اعنی الموجود صفة للاخص علی
عکس الجسم الابیض ولا شک ان الصفة متقومة بالموصوف مطلق واما الناطق فلیس وصفا للحیوان
بل ہو جار مجراہ واما من وجہ قسیم لقولہ اما مطلق نحو الحیوان الابیض فانہ ماہیة اعتباریة لان الماہیة
الحقیقیة یمتنع ان یکون بین اجزائہا عموم من وجہ واما المتباینة فاما ان یعتبر الشئ مع علة من العلل
الاربع او مع معلول لہ او مع ما لیس علة ولا معلولا بالقیاس الیہ فان قلت ترکب الشئ مع علتہ یستلزم
ترکب الشئ الذی ہو تلک العلة مع معلولہ ففی التقسیم استدراک قلت معنی ترکب الشئ مع علتہ ان یعتبر
ذلک الشئ من حیث عرضت لہ الاضافة الی العلة ومعنی ترکب الشئ مع معلولہ ان یعتبر من حیث عرضت لہ
الاضافة الی ذلک المعلول فلا استدراک اصلا والاول وہو المعتبر بالقیاس الی العلة اما معتبر مع الفاعل
نحو العطار فانہ اسم بفائدة اعتبرت اضافتہا الی الفاعل او مع القابل نحو العطوسیة وہو التقعر الذی
فی الانف فقد اعتبر فیہا الشئ بالاضافة الی قابلہ او مع الصورة نحو الافطس وہو الانف الذی فیہ تقعیر
وہو یجری مجری الصورة من الانف او مع الغایة نحو الخاتم فانہ حلقة یتزین لہا فی الاصبع وذلک التزین
ہو الغایة المقصودة من الحلقة والثانی وہو المعتبر بالنسبة الی المعلول نحو الخالق والرزاق وامثالہا
مما اعتبر فیہ الشئ بالنسبة الی معلولہ والثالث وہو الذی اعتبر مع ما لیس علة ولا معلولا اما متشابہة فی
الماہیة نحو اجزاء العشرة وہی الوحدات المتوافقة الحقیقة او متخالفة فی الماہیة وہی اما متمایزة عقلا لا حسا
کالجسم المرکب من الہیولی والصورة فان اجزاءہا متخالفة متمایزة فی العقل دون الحس وکالعدالة المرکبة
من الحکمة والعفة والشجاعة او خارجا ای حسا کاعضاء البدن وعلی ہذا فی قولہ نحو الانسان المرکب
من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا یتمایزان حسا ان ارید بالخارج ما یقابل
الذہن کانت الہیولی والصورة من الاجزاء الخارجیة دون العقلیة ونحو الخلقة المرکبة من اللون والشکل
المتمایزین فی الحس فان الہیئات الشکلیة محسوسة بتبعاد نحو البلقة المرکبة من السواد والبیاض المحسوسین بالذات التقسیم

## الثانی

انہا ای اما وجودیة باسرہا بمعنی ان لا یکون فی مفہوماتہا سلب او لا یکون کذلک والقسم الاول اما حقیقیة
ای غیر اضافیة کما مر من الجسم المرکب من الہیولی والصورة والانسان المرکب ترکیبا اعتباریا من الروح
والجسد او اضافیة نحو الاقرب فان مفہومہ مرکب من القرب والزیادة کلاہما اضافیان او ممتزجة من الحقیقة
والاضافیة نحو السریر فانہ مرکب من القطع الخشبیة وہی موجودات حقیقیة ومن ترتیب مخصوص فیما بینہا باعتبار
تحصل السریر وانہ امر نسبی لا یستقل بالمعقولیة والثانی وہو ما لا یکون باسرہا وجودیة نحو القدیم فانہ موجود

للاول



لا اول لہ فقد ترکب مفہومہ من وجودی وعدمی ولم یتعرض ما ہو عدمی محض لانہ غیر معقول فان العدمات
لا یعقل الا بالاضافة الی الوجودات فیکون المعنی الوجودی ملحوظا ہناک قطعا واعلم ان ہذہ الاقسام
المذکورة فی ہذین التقسیمین انما ہی فی المہیة علی الاطلاق اعم من ان یکون ماہیة حقیقیة او اعتباریة واما
اذا اعتبرنا الماہیة الحقیقیة فلا یکون اجزاؤہا الا موجودة فیکون وجودیة قطعا فلا یتاتی فیہا التقسیم الثانی
باعتبار الوجودیة والعدمیة ولا باعتبار الحقیقیة والاضافیة اذا لم یجعل الاضافات من الموجودات الخارجیة
والنسبة بینہا ای بین اجزاء الماہیة الحقیقیة قد یمتنع علی بعض الوجوہ المذکورة فی التقسیم الاول کالعموم
من وجہ علی المشہور وکالمساواة علی ما قیل من امتناع ترکب الماہیة الحقیقیة الواحدة وحدة حقیقیة
من امرین متساویین

## المقصد السادس

الماہیات ای الممکنة ہل ہی مجعولة بجعل جاعل ام لا فیہ مذاہب ثلثة

## الاول

انہا غیر مجعولة مطلقا سواء کانت بسیطة او مرکبة اذ لو کانت الانسانیة مثلا بجعل جاعل لم یکن الانسانیة
عند عدم جعل الجاعل انسانیة لان ما یکون اثر الجعل یرتفع بارتفاعہ قطعا و[illegible] عن نفسہ مح
بدیہة والجواب لا نسلم استحالتہ فان المعدوم فی الخارج انما مسلوب عن نفسہ وانما فاذا ارتفع الجعل فی وقت
او دائما ارتفعت الانسانیة کذلک فیصدق قولنا لیست الانسانیة انسانیة فی الخارج ویکون صدق السالبة
الخارجیة لعدم الموضوع فی الخارج ولیس ذلک بمح انما المح ہو الایجاب المعدول وحاصلہ ان عند عدمہ ای عدم
جعل الجاعل یرتفع الماہیة الانسانیة عن الخارج راسا وبالکلیة فلا یصدق علیہا الحکم الایجابی بل یصدق
سلب جمیع الاشیاء حتی سلب نفسہا عنہا بحسب الخارج لا انہا متقررة فی الخارج مع اللاانسانیة حتی
یلزم صدق قولنا الانسانیة لا انسانیة والمح ہو ہذا الثانی ہو الذی لا یجاب العدولی والاول
ح ہو السلب الذی مما نقول بہ

## المذہب الثانی

انہا مجعولة مطلقا ای فی الجملة اذ لو لم یکن الماہیة الی شئ من الماہیات مجعولة اصلا ارتفع المجعولیة
مطلقا ای بالکلیة لان ما فرض کونہ مجعولا من وجود او موصوفیة الماہیة بہ ای بالوجود فہو ایضا ماہیة فی
نفسہ والمقدر ان لا شئ من الماہیات بمجعولة فلا یکون ماہیة الممکن ولا وجودہا ولا اتصافہا بالوجود مجعولة
بجعل الجاعل فیلزم استغناء الممکن عن المؤثر وذلک مما لا یقول بہ عاقل ہذا ما یقتضیہ تقریر الکتاب ہہنا
والمشہور کما اورد المص فی تحریر المسئلة ان احد المذاہب ہو ان الماہیات کلہا مجعولة اما البسیطة فلانہا
ممکنة والممکن محتاج لذاتہ الی فاعل واما المرکب فلذلک ایضا ولان اجزاءہ البسیطة مجعولة والجواب

ان المجعول هو الوجود الخاص اى هوية الماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات
بأسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل

## المذهب الثانى

الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اى الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية
عارضة للنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه
لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب
الا مجموع البسائط كما مر فى مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن
المركب ايضا مجعولا وانه نفى المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال فى دفع هذا الاعتراض المجعول انضمام
بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع
المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذى ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهى اما البسيطة فلا يكون
مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفى اجزاء البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا و
الاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للمهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضى شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه
المسئلة من المداحض التى تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك فى هذه المسئلة
باشارة تحقيقية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول
الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما وهى مغايرة لهما وصارت العوارض اى الامور
التى تلحق المهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن هويتها الخارجية
ووجودها الذهنى ايضا اذ لا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت
الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت
فى الخارج او فى الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض و
كذا الحال فى تساوى الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية
للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوى الزوايا القائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اى الهوية
الخارجية لا الماهية من حيث هى هى نحو التناهى والحدوث الجسم فانه اى نحو ما ذكر لا يلزم ماهية الجسم
من حيث هى هى بل وجوده الخارجى فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التشخص
متناقضا فى نفسه ولا متصور الجسم غير جسم كما لزمه ذلك فى تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية
باعتبار وجودها فى الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلا يحاذى به امر فى الخارج



وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة
فى الذهن وليس فى الخارج ما يطابقها فنقول بعد هذا قولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق
الهوية لا الماهية اى هى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى فلو تصور مثلا انسان
غير مجعول لم يكن ذلك المتصور الا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا بعض هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم و
ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اى المجعولية بهذا
المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها
الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة
بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم
للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة
فى حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه و
قال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا بعروض المجعولية لها فى الجملة
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود واعم من ان يكون الاحتياج
الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صادق وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اى اعلم
ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم
من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها
من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره فى الاتصاف بالوجود وهذا التقرير ما حرره المص وفيه بعد لان البحث عما
يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس
لتخصيص هذا المبحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى
كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها
اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافا بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازى من
ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان
الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها فى حد انفسها لا يتعلق
بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل
او مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا
لا يتصور تاثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها

متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما ينبغي ان لا يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا وانه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فانقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متساويان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والخارجية الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة

## المقصد السابع

المركب اما ذات انكان قائما بنفسه واما صفة انكان بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة وحدة حقيقية بما سياتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة لبعض الاجزاء الى بعض على هذا فتحقيق المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون لقيامه به يجوز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به بشرط القيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء

## المقصد الثامن

انما يعلم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرهما اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة كذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتيه ويخالفه في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا العارض ثبوتي او سلب



اي عارض سلبي يجوز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتها كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده يختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس معه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى من قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا

## المقصد التاسع

لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة لبعض الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الاحاد مع استغناء كل منهما عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه وانه اي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر بحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه حتى محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزء من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم تمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والحق تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركيبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم ح تاخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتامل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الخ

ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب منهما عين الآحاد باسرها وفي انه تترتب على الكل
فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة
وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر مثلا امرا موجودا في
الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما
من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك لئلا يستلزم امتناعها الدور بان يحتاج كل جزء الى
الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من
وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى
وسياتي في موقف الجواهر

## المقصد العاشر

قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل حقيقية واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة
للفصل والا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد
وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة
لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء او يستلزم
اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل
ولا يجب استلزامها لمعلولها اذ المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في واحد ولا كون
الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة
اه ثم ان المتبادر مما نقله من الحكماء ذريعة هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم
انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد
منها في الوجود وليس متحصلا مطابقا لماهية نوع واحد منها بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا
ومتحصلا فهو اي الفصل علة له لتحصله في العقل اي لجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي تعينه بنوع واحد من تلك
الانواع التي كان صالحا للكل احدها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجة لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في
الخارج حتى يتصور ههنا الا وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن الا الفصل للجنس ومن فصل من الفصول هذا الذي ذكرناه من
كون الفصل علة لتحصيل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة الى دليل احتج عليه المتاخرون لهم فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا
في الخارج بغيره تارة كونه خطا اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية تارة كونه سطحيا تارة وكونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار
مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل
منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثابت هو الجسم التعليمي نعم المقدار امر مبهم في العقل يحتمل



كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصيله ومطابقته لتمام ماهية
الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها بل احدها اي الى ان يتعين بفصل واحد منها يقرره وتحصيله
فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الموجود في الخارج
ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وقد تقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس
والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا
وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اتصال
فرضت في الخارج كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم
الخاص ويحصل مفهوم العام بالخاص لما تحققته فيكون لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية
مغايرة لصورة الآخر ولكن هو بينهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد الانسان
وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود
آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر وهو التشخص المخصوص فيتحصل
منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا
الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان
يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق واذا اخذنا
من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد
منهما جزء لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه
من حيث هو هو من غير اعتبار انه الناطق او غيره بل اخذ كما اخذناه اولا او غيره كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانواع
والحاصل ان الاجزاء المتغايرة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصور العقلية يوخذ تارة بشرط
شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ ح تغايرهما بل اتحادهما
كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار
هو عين النوع وكذا الفصل ويوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة
اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل فقد تركب
منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل احدهما على البعض وقد يوخذ
لا بشرط شيء فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة
بماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين
المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الموهومية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه لغوي
قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة

الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي
مزيد بسط في الكلام ليضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل
عليها بالمواطاة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه
الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر
والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية
على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخوانه وبعضها ليست كذلك كالجواهر واخواته ثم ان هذه
المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور
المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة
الماهية وعلى تقدير الثاني اما يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه
احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء
واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب
فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلفنا
من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك
الاحتمال الثاني ان يكون الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك
المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في المحال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو هو لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه وكلاهما مح الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمائزة بحسب الخارج في
الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمائزين في الماهية والوجود ان
فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد
بذلك بديهة العقل وهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصلت منها ذات واحدة
وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذوات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم
والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك
الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا
متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل المتغايران مفهوما متحدان ذاتا بمعنى
ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه والله اعلم



ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك
لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باثرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك المهية بكنهها ويكون القول الدال
على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى لتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم
تشتمل على تلك الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها
هي الملتئمة من تلك الاجزاء بعينها وان اشتملت عليها فح ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء
بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة
والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في
العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا
تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه مح فبطل
ما قيل من ان تركب المهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي
اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص
كان فصلا فالكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء من
الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة
عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء
محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا وجوها اربعة

## الاول

لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها
مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها
جنسيا
مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر والا لكان كل منهما علة للآخر وهو مح
واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق
جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل
في الانسان الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي
ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفان بالمهية فيها فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد
بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان اثر من آثار فصلا الفرح

## الثاني

الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا اولا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا
لاجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد ولذا المطلق

يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي هو في مرتبة كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم المطلق والقابل للابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعددت ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بالعلة وبعضها بالعلة الاخرى واما مع وحدة الذات فلا امتناع الذلك الا ان يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر اولا كما فيما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبيل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائزة فان قلنا ليس الفصل وحده علة تامة للجنس يجوز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الجنس والحركة الارادية على الآخر غير عنهما معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن لشيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستغنانا بالعلة وان جعل صفة للمميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفرع بهما على العلية الفرع

## الثالث

لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل نقوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع

## الرابع

وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا ولو قارن جنسين في مرتبة واحدة يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون النوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن العلة المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزء اجزائها وقد تفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لا يستلزمه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعيف ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج وليظهر حقيقته اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما حققناه او وضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس وعلية الفصل له فانا قلنا بل نمنا في هذه الفروع على ما لخصه والا قلت انا العكاس الحال



الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز ان الواحد منها ان تحصل به الجنس لتحد مساويه نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للمهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فانكانت في نوعين لزم ذلك المحذور ايضا ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وانكانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل ح كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له دخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة لتحصيل الآخر فيلزم الدور

## المقصد الحادي عشر

الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين الخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراك بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها بل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم ايضا الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم ان التعين جزء بل هو عارض له ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كالصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس الى الفصل الا ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهيات النوعية تحتمل هويات متعددة لا تتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان

فی الذہن فقط فلیس فی الخارج موجود ہو الماہیۃ الانسانیۃ مثلا وموجود آخر ہو التشخص حتی تیترکب منہما فرد
منہا والا لم یصح حمل الماہیۃ علی افرادہا بل لیس ہناک الا موجود واحد اعنی الہویۃ الشخصیۃ الا ان العقل یحللہا
الی ماہیۃ نوعیۃ والتشخص کما یفصل الماہیۃ النوعیۃ الی الجنس والفصل ثم اشار الی الفرق بقولہ بید انہ لا
من کل متشخص صورۃ فی العقل مغایرۃ للصورۃ الاخری الحاصلۃ من متشخص آخر لان المتشخصات امور جزئیۃ
لا ترتسم صورہا فی ذات النفس بل فی الاتہا فلکل صورۃ الماہیۃ المتشخصۃ انما ترتسم فی الآلۃ ولا تیقنا ولہا الاشارۃ
الحسیۃ او الوہمیۃ بخلاف صور الفصول وما یحصل بہا من الانواع فانہا امور کلیۃ فیحصل منہا فی العقل
مغایرۃ وبالجملۃ فالفصول یحصل ماہیات متخالفۃ تنطبع فی العقول والمشخصات یحصل ہویات ترتسم
فی الحواس مع کون الماہیۃ واحدۃ والاشخاص تمایزہا فی الوجود الخارجی بہویاتہا ای بذاتہا لا بمشخصاتہا
کما یتبادر الیہ الوہم اذ لا تمایز فی ہذا الوجود المہیۃ والمتشخص ومن ہہنا ظہر ان لا وجود فی الخارج الا الاشخاص
اما الطبائع والمفہومات الکلیۃ فینتزعہا العقل من الاشخاص تارۃ من ذواتہا وتارۃ من الاعراض الملتحقۃ
بہا بحسب استعدادات مختلفۃ واعتبارات شتی فمن قال بوجود الطبائع فی الخارج ان اراد بہ ان الطبیعۃ
الانسانیۃ مثلا بعینہا موجودۃ فی الخارج مشترکۃ بین افرادہا لزمہ ان یکون الامر الواحد بالشخص فی امکنۃ
متعددۃ متصفا بصفات متضادۃ لان کل موجود خارجی فہو بحیث اذا نظر الیہ فی نفسہ مع النظر عن غیرہ کان متعینا
فی حد ذاتہ غیر قابل للاشتراک فیہ بدیہۃ وان اراد ان فی الخارج موجودا اذا تصور ہو فی ذاتہ انقطع صورۃ
العقلیۃ بالکلیۃ بمعنی المطابقۃ لکثیرین لا بمعنی الاشتراک بعینہا بالفعل فہو ایضا باطل لما مر آنفا من ان الوجود
الخارجی متعین فی حد نفسہ فلا یکون صورتہ مطابقۃ لکثیرین وان اراد ان فی الخارج موجودا اذا تصور و
جزء من مشخصاتہ منفصل منہ فی العقل صورۃ کلیۃ فذلک بعینہ مذہب من قال لا وجود فی الخارج الا للاشخاص
والطبائع الکلیۃ منتزعۃ منہا فلا نزاع الا فی العبارۃ واما یقال من ان الطبیعۃ الانسانیۃ مثلا قابلۃ فی نفسہا
للتعدد والتکثر فیحتاج الی من تکثیرہا فاذا تکثرت بتکثیر الفاعل وجدت تلک الکثرۃ فی الخارج کان کل واحد منہا
عین تلک الطبیعۃ فیکون الطبیعۃ الانسانیۃ موجودۃ فی الخارج علی انہا متکثرۃ لا علی انہا متصفۃ بالواحد
حتی یلزم ذلک المحذور فجوابہ ان کل واحد من تلک الکثرۃ لا بد ان یشتمل علی امر زائد ہو تشخصہ وتعینہ
فلیس شیء منہا عین تلک الطبیعۃ کیف ولو کان کذلک لکان کل واحد من تلک الکثرۃ عین الآخر منہا
وہو باطل بدیہۃ وقد احتج الامام الرازی علی کون التعین امرا وجودیا بانہ لو کان اما عدما مطلقا و
انہ ظاہر البطلان لان العدم المطلق لا تمیز فیہ فکیف تمیز غیرہ واما عدما مضافا فہو اما ان یکون عدما
للاتعین العدمی فیکون ہو وجودیا واما ان یکون عدما لتعین آخر فذلک التعین الآخر ان کان عدما فہذا
التعین عدم العدم فہو وجود والتعین الآخر مثلا فیکون ہو ایضا وجودا وان کان ذلک التعین الآخر
وجودا وہذا التعین الذی نحن فیہ مثلہ فہو ایضا وجود فثبت ان یکون التعین عدمیا یستلزم کونہ وجودیا



ہف فیکون وجودیا والجواب لا نسلم انہ لو کان التعین عدمیا لکان عدما وانما یلزم ذلک اذا کان
العدمی بمعنی العدم او مستلزما لہ وہو ممنوع لان العدمی یقابل الوجودی لما ان العدم یقابل الوجود فلو
کان العدمی عدما لکان الوجودی وجودا ولیس کذلک بل المراد بالوجودی ما یکون ثبوتہ لموصوفہ بوجود
لہ ای الوجودی ما لا یستقل بنفسہ بل تقوم بغیرہ ویکون قیامہ بہ بوجودہ لہ فی الخارج نحو السواد العالم
بالجسم فان ثبوتہ لہ انما ہو لوجودہ لہ لا ان یکون ذلک ای ثبوتہ لموصوفہ باعتبار وجودہما فی العقل و
اتصافہ بہ فیہ کالجنسیۃ القائمۃ بالجسم اذ لیست الجنسیۃ موجودۃ فی الخارج قائمۃ بہ فیہ بل ثبوتہا لہ واتصافہ
بہا انما ہو فی الذہن وہو ای الوجودی بالمعنی المذکور اعم من الموجود لا نطلقا بل من وجہ بحراز وجودی
لا یعرض لہ الوجود ابدا کالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنی الوجودی انہ مفہوم یصح ان یعرض لہ الوجود
کالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنی الوجودی انہ مفہوم یصح ان یعرض لہ الوجود عند قیامہ بموجود والسواد
مثلا وجودی سواء وجد او لم یوجد واما صدق الموجود بدون الوجودی ففی الموجودات القائمۃ بذواتہا
واذا کان کذلک لم یکن الوجودی مستلزما للوجود فلا یکون العدمی مستلزما للعدم ویقرب من ہذا الذی
ذکرناہ فی تفسیر الوجودی ما قیل انہ ای الوجودی عرض من شانہ الوجود الخارجی سواء وجد او لم یوجد و
بالجملۃ فلو کان العدمی ہو العدم لکان الوجودی ہو الوجود فلا حصر اذ المفہومات المتغایرۃ لمفہومی
الوجود والعدم غیر متناہیۃ فلا یلزم من ان لا یکون التعین وجودا ان یکون عدما او کان الوجودی بمعنی
بعدم فیکون جمیع الامور الاعتباریۃ وجودیۃ اذ یصدق علیہا انہا لیست نفس مفہوم العدم ولا قائل بہ وقد یطلقان
الوجودی والعدمی قد یطلقان بمعنی الموجود والمعدوم ایضا وہو المناسب للمقام واذا لم یکن التعین
امرا موجودا کان معدوما قطعا قلت فح یجاب بان التعین اذا کان معدوما لا یلزم ان یکون عدما لشیء
آخر بل ربما کان شیئا معدوما فی نفسہ وہو ظاہر والمتکلمون فقالوا التعین امر عدمی بوجہین

## الاول

لو کان التعین وجودیا لتوقف انضمامہ الی الماہیات علی تمیزہا وتمیزہا موقوف علی انضمامہ الیہا فیدور
واجیب عنہ بان الماہیۃ ممتازۃ عن غیرہا بذاتہا لا بانضمام التعین الیہا وفیہ ای فی ہذا الجواب
نظر اذ مراد ہم امتیاز حصۃ من الماہیۃ عن حصۃ اخری منہا اذ لولا امتیاز احدہما عن الاخری لم یکن
اختصاص التعین باحدہما وانضمامہ الیہا اولی وذلک ای امتیاز الحصۃ انما یکون بالتعین لا بذات
الماہیۃ بل الجواب ان ایقاع الانضمام مع الامتیاز زمانا وان کان متقدما علیہ ذاتا ولا استحالۃ فی ذلک
کما فی اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضیحہ ان التعین او الفصل ینضم الی الماہیۃ فیتخصص الماہیۃ
حال الانضمام لا انہ ینضم الی حصۃ متمیزۃ قبل الانضمام

## الوجہ الثانی

لو كان التعين موجودا لكان متعينا لان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد من المتعين مشارك للمتعينات الآخر في كونه تعينا ومتمايز عنها بتعين آخر بحصة فيتسلسل اذ ننقل الكلام اي ذلك للتعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للمتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمجموع الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف رح وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما شارك في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية يميزها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحيوان بهذين الدليلين مخالفتين للمتكلمين على كون التعين امرا عدميا مبنيان على كون التعين امر منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه ليس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا او هذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه لا منافاة بينهما كما مر

## المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالمهية بان يكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل لها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيستحلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين المهية زائدا عليها واقتضتها الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل التعين بالمهية فلا يعلل لما يحل فيها اي في الماهية لا ذاتي حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في المهية ولا محلا لها او هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة التعين والتشخص دون



آخر ولا التعين مهية دون اخرى بل يعلل بمحالها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد المحال اي المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكان النطق القابلة لصور الانسانية اما لسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبهذا على هذا الذي ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارق فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما المهية لنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق لها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي يكون تعينه معللا بماهيته او انحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته وان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا الماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد منعوا وليس علي عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه توضيح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها لزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها بعث والجواب من اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه القابل معلل باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معد اللاحق وهذا الاستعدادات ليست مجتمعة مقابل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخيص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متعددة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهية بصفاتها العارضية لها كذلك اي على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا احتيج في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد المهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض

دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له
علة فعلية ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهية انحصر نوعه
في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون
العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقع في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه
ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ومنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو
لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم عدميا ولما فرغ عن مباحث الماهية وما يعرض لها
في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

## المرصد الثالث

في الوجوب والامكان والامتناع والعدم والحدوث وفيه مقاصد ستة

## الاول

تصوراتها ولذلك تصور ما يسبق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية اي ضرورية من لا يقدر على الاكتساب اصلا
اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع
كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الآخرين
او سلبه اذ لم يرد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب
عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فيأخذ كل من الثلثة في تعريف الآخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم و
اخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم
واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود ايضا وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود
والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما يشتق
منه بهذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان
الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية و
لا اسمية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة
في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض
وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه
اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجليها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع فهو مناف
للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر
من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلث



## فالاولى

استغناؤه عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره

## الثانية

كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما

## الثالثة

الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على
الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدء الوجوب وهي اي هذه الخواص متلازمة لكنها متغايرة
في المفهوم واما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية
نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان
ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد
ما به تميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب وليكن هذا على ذكر منك
فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات
او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومها والثالث عين
الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه
في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير
وهذه الثلثة ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب

## المقصد الثاني

ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصف
بصفة وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين

## الاول

انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا و
الواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا مع
انه كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه ان نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل
اذ قد يكون الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب وما بعده من
المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون
وجوب الوجوب نفسه والالم يصح لان وجوب الواجب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا
يجوز ان يكون نفسه وربما تختار الشق الاول ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب

ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول
الوجوب له لذات الوجوب قولك به اى بالوجوب يجب ذات الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين
الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمه علة هي الواجب ولا معلول
هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب
بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا
الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله
نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور

## الثاني

وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين
الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها او زائد على
الماهية ويبطله حينئذ تبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية للواجب و
لم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع
كونه نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يكون ح كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى
الثالث اعنى ما يتميز به الذات فانه تعالى يتميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع
لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير
وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقية
الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين و
الاول منها عدمي والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضة واما الامكان فلهذا الوجه
بعينه اشارة الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا
مع كونه صفة للممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان
الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما يوهمه العبارة اذ لا دليل على
استحالة كونه صفة قائما بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سياتي
وقد يتكلف باجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل
كلا منها كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها وقائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها
امكانها الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك
الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل
امكانه امكان آخر وجه آخر وهو انه اى الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده في نفسه



فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متاخرة عنه الى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع
لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الامام الرازي
فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهية يستتبع وجوده عقده ولذلك صح ان يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يتقدم على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في
الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج في ذلك
الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه لجواز ان يكون معه ونقول لا شبهة في ان الامكان
او الوجوب يمتنع تاخرها عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب
تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والبقا

## ضابطة

مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد
من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا
اكتفى فيه بامتناع التاخر الكل ما يتكرر نوعه اى يتصف انما تشخص يفرض فيه المفهومة فهو اعتباري
اى كل نوع كان بحيث اذا فرد امته انما فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى
يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقية ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له
في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك
الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم لا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها
عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد
فرد منه يحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالعدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقي
والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية
موصوفية بها فيكون موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم
الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها
وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته
غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد
على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد على قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال
في نظائرهما هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب
من الصفات تاخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالموجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون
من المعقولات الثانية او لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث

والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان
يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية يجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه
مح بالضرورة فهذا الذى ذكرناه من القاعدتين ضابطة واصل كلى شامل لموارد متعددة اعطيناك
باخذه فالمؤنة التكرار عنا فاحفظ به واغبن بشانه واستعمله فى تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك
حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيها غير الوجوب
والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا فى التعقل والذكر ومواد بحسب نفس الامر وذلك
لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهى جهات القضايا او
موادها فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها
فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر وح اما ان يعتبر وجود
ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك
المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع
التى هى جهات القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن
كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الآخر هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا
هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية والسوادية او غيرهما وكذلك الحال فى الممتنع والممكن والا
اى وان لم يكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها
اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية
واجبة للاربعة فنعنى به وجوب الحمل اى حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اى انفكاك الاربعة
من صفة الزوجية وهو اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتى الذى
بين الشئ ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل
والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود فى نفسها وتحقيقه ما صورته لك فلا تغفل عنه وقد زعم
بعض المجادلين انها اى هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا امور
وجودية لوجوه ثلثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان

## الوجه الاول

الوجوب يعنى كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات فى انفسها انما تحققها
باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الوجوب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالى باطل لان
الواجب واجب فى نفسه مع قطع النظر عن غيره السواء وجد فرض عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل
لو فرض عدم العقول كلها مع لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك فى وجوب الواجب



ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا والواجب النقض
بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شئ منهما موجودا
بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة فى الخارج او نفس الامر لا يقتضى كون تلك
الصفة موجودة فى احدهما الا ترى ان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود
فى الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلا يلزم
من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شئ موصوفا
بها فى نفس الامر

## الوجه الثانى

ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمى لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودى والا لزم ارتفاع
النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى
والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمى لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا وتحقيقه اى تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما مح اى يستحيل
ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على امثالنا
انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان
او عدميا مع نقيضه الذى هو رفعه نقيضان جميع ما عداهما فلا يجتمعان فى شئ واحد بان يصدقا عليه
معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شئ منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه
بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى
ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان
واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا
وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى
ارتفاع وجوده فى نفسه يكون الوجوب موجودا فى نفسه

## الوجه الثالث

وهو لابن سينا ان امكانه لا اى امكانه عدمى ولا امكان له اى ليس له امكان واحد العدم لتمايز
بين المعدومات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن
ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اى هذا الوجه قريب من الوجه
الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب
واجبا الا ان الملازمة هناك بنيت بان العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز

بينهما والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية منه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل الكل مطردة في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال فان شئت نفي شيء فقل اما هو وجودي او عدمي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اولانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب اولا يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته اولا يكون زائدا عليها ويبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافية واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك الوجود لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال او بمعنى مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يردون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فتركها اي نترك تلك الشبهة الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه اي لان ذلك الكثير من الشبهة فانشا اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظة عندك بعد الوقوف على المآخذ العام ايرادا وابطالا على طرف التمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المآخذ سبيل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في المواضعها قال المصنف اي في قولهم هو على طرف التمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف ليسد به خصاص البيوت من الخصب اي فرجها يقال انه يثبت على قدر فانه بقرب المرام

## المقصد الثالث

في ابحاث الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف و اعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذ لم يكن ذاته مقتضية لوجوده

اقتضاء



اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتياج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرج الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه والكان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوده الى علة مغاير لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علة لا يوجد لما تقرر من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علة وما لم يجب العلة لا يجب المعلول وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او بغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا

## ورابعها

انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والاشتراك

المشتركان

في الماهية لابد ان تمايز بتعيين فيلزم ح تركبهما من الماهية والتعيين وانه مح لما مر
من امتناع تركب الواجب لا يقال لانم انه نفس الماهية يجوز ان يكون عارضا لها فلا يلزم
تركب الواجب لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان
نفس الماهية والاظهر ان يحال بهذا الحكم على بيان التوحيد لينظر امتناع الاشتراك مطلقا

## المقصد الرابع

في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة

## احدها

قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان

## الاول

دعوى الضرورة فان الممكن ما يساوي طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان
الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح
احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول التي
هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان
الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احدهما على الآخر بلا
مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح
مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم في الاحتياج في المتساويين
الى المرجح مركوز في طبايع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجوده وعدمه
متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا
رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها منه لحدوثه لا للامكان فانه لما حدث الصوت بعد
عدمه تخيلت البهائم ان لابد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لابد هناك
من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه و
بين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان
بداهة عقولهم حاكمة به ح قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال
النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين
دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طايفة البديهيات
فالقليل واكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا لسبب مرجح لكن في مواضع
كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل الملبون قاطبة حكموا بخلافه



في تخصيص الله العالم بوقته الذي وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان ساير الاوقات متساوية في صحة الاحداث
فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال
العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة
تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة ايضا قالوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك
الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم
والحكماء جوزوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا مع تساوي جميع
الجهات في قبول الحركة اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما وعلى
قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص
الكواكب بمواضعها المعينة المتساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بقدر بهما من الغلظ
والسرعة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن ترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك
في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول
بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة مركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا
في دفعه باسرهم ولا اجترا على التزامه بعضهم وستعرفها اي تلك الاجوبة القوية او الضعيفة في مواضعها
مما سيرد عليك في الكتاب المنهج

## الثاني

في اثباته الاستدلال عليه وفيه طرق

## الاول

الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح
من الخارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا اولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف
المفروض الذي تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا يناقضه اي المفروض الذي
هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات
الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي لا حصول احدهما لا لعلة
لما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا

## الطريق الثاني

واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اي يترجح طرف
وجوده على عدمه بحيث يجب لما سياتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل
بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه

وجه يعين واذا لم يكن الترجيح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل
هو الاثر اى الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اى الترجيح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل
وجوده وهو بديهي البطلان فلا بد هناك من شئ آخر موجود يقوم به الترجيح فهو المؤثر قلنا لا نسلم ان الممكن يجب انه
يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي من ان لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج
الى علة وهو المتنازع فيه بل يترجح مع الوجود وح جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو
المؤثر وايضا ان سلم كون الترجيح سابقا على كون الممكن فالترجيح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع
قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان
العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي موجودا في الخارج

## الطريق الثالث

له اى الامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده
او بعده اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا لكان
واجبا لذاته والاوان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اى فيكون تقدم العدم على
وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا ويجتمع
الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اى
الزمان لامتناع عدمه لذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات متقضية فلا يكون
وجوبه لذاته لما استحاله تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة فوجوبه بالغير
فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اى هذا الطريق
بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها لا يثبت الدعوى الكلية التي هي
مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة
بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك لسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين
الاولين لا يتمان ايضا فالاولى التمسك اى الطريق الواضح المعيد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة
المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة الشبهة

## الاولى

ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تاثيره في شئ
لكنه غير معقول لان التاثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اى وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التاثير
لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما



هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اى الاثر حال
عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه اعني
الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالة
السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة وان شئت
نقض التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو مح وتحصيل الحاصل واما حال كونه
موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وايضا هو ح مستمر على ما كان عليه
قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان الح الايجاد وما هو موجود قبل
اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بديهة والا فالايجاد للموجود
مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها
اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او
نقول لزم ان لا يحدث صفة في شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها واتحادها اما حال الوجود او العدم
وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا
والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال الوجود وحال العدم ضرورة بالشرط المحمول
فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مح فسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط
اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اى هذا المذكور اعني الضرورة
المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات دون ما لها من الصفات و
امتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد
منهما وتحريره ان يقال قولك التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التاثير
اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود و
لا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او في زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود ولما
ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا
زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر
فقال التاثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود
والعدم اصلا

## الشبهة الثانية

وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لا لامكانه ولا لغيره او ذلك فرع امكان التاثير وهو

ح اذا التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التاثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد يطلب بهذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية مح وكذا جعل الوجود وجودا او الصفة هو حال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اي التاثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص للماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اي شيء هو مالا مزيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتموه الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تاثيرها اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه

## الشبهة الثالثة

ان الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج تسلسل اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى او يستحيل كونها واجبة لذاتها واذا لم يكونا موجودين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفائهما عن غيرهما بمعنى ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية قد يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اي الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديان او عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما ابطال الوجودية فبلزوم النسبة لانهما من الانواع المتكررة التي عرفت حالها في الضابطة المتقدمة اما العدمية فبان يقال هما نقيضان للاحاجة واللامؤثرية العدميين على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية لما عرفت عن الخلل والنقص بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضي ان لا يحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها

## الشبهة الرابعة

وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقم لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتها اليه اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما



معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا للشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصل لمانع آخر وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر الشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا اي وان لم يصلح منعنا الملازمة اي لا نم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم للفرق بين الشيئين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم ان المعدوم لا يصلح اثرا للشيء اي لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما ولا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم العلة يجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم وانه اي جواز استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا الكلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية يحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اي الاستناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا

## الشبهة الخامسة

وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء التالي باطل اما الشرطية فظ ح اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة يقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ايضا ثابتا والتالي باطل لان الحاصل به اي بتاثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمعدد خلافه لا يقال تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هف والجواب انه اي التاثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا الا انه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد وهو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى اتجه عليه ما اورده

المصنف رحمه الله بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صادر به باقيا لا في الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان اتصافه ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن في اثرك على بصيرة لئلا تشتبه عليك الحال بتغير العبارات

## الشبهة السادسة

لو كان الامكان والحدوث محوجا الى المؤثر كان الحوادث التي نشاهدها مؤثرا اما لحدوثها او لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو مح قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحوادث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر



بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر عن الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور وغيره الواقع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو المح لانه ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن على الآخر بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمح لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصفة بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح لبعض المتساويه وقد يجب وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه لكن اذا كان ارادته لاحدهما متساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته فوجب ان يتعلق الصفة باحدى الارادتين دون الآخر فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فالقيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح تساوي التعلقات

## الشبهة السابعة

جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي الى تلك العلة خارجة منها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها لا لمؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث او لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر في الجملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير آخر فلا تسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح ومخصص فالقيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها

## الشبهة الثامنة

دعوى الضرورة العبد وفي قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا سبب داع وليس بمستحيل انما المح ترجيح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب

## خاتمة

للبحث الاول من ايجاب الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج

الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهية لا يفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود احتاج
واهذا تبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ لطلب علة وان
لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لا حوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام
الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى
الوجود يسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج خارجة عنهما مقابل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف
بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء
حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك
الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها واما الثاني فلان العقل لوجوه وجوب وجود الحادث
لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا
بالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وانكانا
مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزء من العلة المحوجة وقيل
المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرط لعلتها وتاثيرها قالوا اي
الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فتغير الحدوث اما شطرا واما شرطا و
قيل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متاخرة عنه
وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى
مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة او جزء لها او شرطا لها تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على
التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب
والمآل في المعنى واحد قال المص ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه
الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة وجزءها او
شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان
الحدوث علة الحاجة في الخارج فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة
امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه
بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن
موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات





الموصوف او غيره وكذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى علة
في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا
عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شئ وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف
الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل بعض الاعتبارات ببعض الآخر منها وكما ان العلل
هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام
بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه
بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف
الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد
وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام
منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج
حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى
علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة عليه
معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة
مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة
للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة
التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتاخر
عنها كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون
الماهية موجودة وبهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف
به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة

## وثانيها

اي ثاني ابحاث الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود او العدم اولى به لذاته فانقلت هذا
البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما
اولى به بذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج عن القسمين هو ما لا يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما
يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه ايضا كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا التساوي
طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة
الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات
السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لها لجاز بقاءها

وردبان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاتقتضيها النقيض والتجدد وليست قابلة
للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في
عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود
بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفسادها ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اي
كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية من
ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته واما واجب العدم
لذاته هذا خلف والا اي وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال بديهة لان
المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر لعلة
فهذا اي ثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود
تلك العلة تكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن له علة فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف
الاولى ثابتة له لذاته اي لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك
العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشية من ذات الممكن وحدها لانه المبحث ههنا
فان قيل اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض
ان ذلك الطرف هو الموجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة
في وقوع الطرف الراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ماذكر
من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب
اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه
اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتحصيل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى
مؤثر موجود وكون العالم والا علے وجود الصانع

## وثالثها

اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشية
من تلك العلة اذا لم يصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى
بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن
اختصاص احد الوقتين بالوجود بمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان
بمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا ان الاولوية لا ينشا الا من

العلة



العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى واذا فرض اختصاص احد الوقتين بمرجح لم يوجد
في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث
يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب وجوده اولا من علته فوجد ثم انه
اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده
فانه وجد والا فامتنع عدمه وجب وجوده فله اي فللممكن الموجود وجوبان محيطان بوجوده وهما بالغير لان
الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه
بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن
المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه

## ورابعها

ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا
او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه
بحدوثه لها بعدما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق
عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض ح
وذلك سفسطة ظاهر البطلان لان الوجوب والامكان والامتناع المستندة الى ذوات الاشياء في
انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي
وربما يحتج عليه على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان
حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار
وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون الامكان امكان فيتسلسل الامكانات
الى غير النهاية اولا يكون حدوث الامكان لها لامر تقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث
الحوادث من غير استناد الى شيء يقتضيها ونقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث آخر تسلسل بان يكون
كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه
اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق ان هذا الدعوى
وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين
الدليلين مناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما وربما يشكك علته
اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل بما ثبت من الادلة الدالة
على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث
ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان للشيء بعدما لم يكن له

قد يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها يصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن المقدور مع بقاء الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية والفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيد الحدوث فمفهوم ذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بالقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اوليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه وجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهو محال والجواب عن الثاني انه اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من



حيث وقوعه صفة متغير فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي في حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر بقيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا عنه مع وجود المقدور

## المقصد الخامس

في ايجاب القديم وهي امران اي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما استندوه الى القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اي امتناع مستند الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاق ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند الى الله تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر اصلا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان تنزل منه اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم مع المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا احتمال لتاويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان لغير تفسيره فانه بالاول لثبوته

وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت
تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المص وقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين
يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الامدي وقال
سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات
لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق
بينهما اي بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم فح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالوجوب
لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد
سابقة على حركة الخاتم بالذات والكائنات معها في الزمان ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون
على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه
فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان
القصد الى ايجاد الموجود مح فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم
القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فانهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم
عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب
الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تاثيره فيه اي
تاثير الموجب في القديم اما في حال بقائه اي بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو مح واما في حال عدمه او
حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى
الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة
لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد و
المشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة في
بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اي بقاء الشئ على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني
والا اي وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في
ذلك الزمان فننقل الكلام الى بقائه ويتسلسل قد يراد ببقاء الشئ على عدمه وبقائه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان
زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ بحال بقائه سواء كان موجودا او معدوما
فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علته واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه
ايجاد الموجود على وجه مح لم يكن استناد القديم الى الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما
لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال



استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه

## الاول

العدم ينافي الوجود والفاعلية اي عدم الاثر ينافي وجوده وهو ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر
لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق
منه اي من عدم الاثر شرطا لها اي الوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشئ لا ينافيه واذا
لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب

## الثاني

هو اي الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان
فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الى المؤثر

## الثالث

بطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اي ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني
كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه

## الرابع

الواجب تعالى لو اجتمع في الازل شرائط المؤثرية في اثر من الاثار لزم قدم اثره المستند الى تلك المؤثرية
الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اي وان لم يجتمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره
في اي اثر فرض على امر حادث يعتبر في مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث وقد يتوقف كل حادث على حادث آخر الى
غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر

## الخامس

الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد
جاز استناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر

## السادس

زوجية الاربعة مثلا معلولة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة
ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا
جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه
الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثر في الباقي حال بقائه اما ان لا اثر له فيه اصلا فلا يكون
مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة ح
كما مر بهذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اي

ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر قد يكون تحصيلا
للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى
فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع
لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط
مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما ولا عليه ولا شرطية عندنا بين الاشياء
بل كلها صادر عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير
كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة
به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وارادتنا غير مؤثرة اي لا مدخل له في وجود افعالنا فلذلك
جاز تعلقها بالموجود الباقي في حال بقائه اذ لا تاثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق
به التاثير ارادة كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم
الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا
الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على
العدم من شرطيه ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم
فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان
الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون
القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر
فمسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة
فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الذي لا اول له اذ لا يتصور
فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود
في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يلزم منه كون الحدوث
شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التاثير وقد اجبنا عن
ابطال اعتبار الحدوث مما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا
على انتفاء القديم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال
فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب تعالى مستجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل
مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع
وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن
هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر



استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان
القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان البقاء الاربعة من الاعداد التي لا
وجود بها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقية
له في الخارج فلا يلزم من جوازه هذا الاستناد وهما جواز الاستناد الحقيقي دائما

## وثانيهما

اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة
ويوصف به ايضا صفات عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة
قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن
انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم
والقدرة اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة معه سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم منهم
حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اي للذات تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي
الالهية فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله كذا
قال الامام الرازي وفيه نظر لان القدم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود
فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت
منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء
متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اي اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم
وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود
بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو له
فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين
او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما
كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر
اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة
ثلثة كما يدل عليه عقيبه وما من اله الا الله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسيأتي
في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم
باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق الله وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم
على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهو فرقة منهم

منسوبة الى رجل يقال له حريان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو قديم وحيى وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكان مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحدة منها مستقلة واثنان منها لا فاعلان ولا منفعلان هى الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهى منفعلة لقبول الصور فلا تكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الاعتبار عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين وعن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذهب فمال اليه ابن ذكريا الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا سماه بالقول فى القدماء الخمسة وستقف على ماخذهم فى اثناء ما يرد عليك فى الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفية

## المقصد السادس

في ايجاب الحدوث وهى ايضا راجعة الى امرين

### احدهما

ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اى لوجوده اول هو اى الحادث معدوم قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى فيكون الحادث بالتفسير الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان الثابت كان حادثا بهذا المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بالغير الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اى عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عنده هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والامكان علة له لا جزء العلة ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا وبرد عليه اى على الدليل الذى ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود والامكان امر ثابت للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اى اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابق على وجوده



سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم الذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك لما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية فى الممكنات فى تصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا

## نكتة

الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اى على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدمه الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلة سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى

## وثانيهما

اى ثانى ايجاب الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد يفسر المادية بالهيولى وحده لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودى لما مر من ادلته وجوده فى ما به يستدعى محلا لامتنع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امر منفصلا عن الحادث بالكلية اى لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا اذا كان اى منفصلا ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ لا يقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اى كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة الفائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغائرة للصحة الفائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه متأخرة عنه لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه صفة نسبية الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له

له فهو اى ذلك المحل امر متصل به اى بالحادث اتصالا تاما مصححا لصحة قيام امكانه به وهو المادة ولابد ان
يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك
المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتبارى
كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا يستدعى محلا موجودا فكيف يستدلون بثبوت الامكان
قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذى يستدل به على وجود محله
هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب
ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيها تفاوت بالقوة
والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل
الشئ الذى ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عباراتهم يوهم ان الاستدلال بالامكان
الذاتى فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب
مع امكانه الذاتى اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا يتخلل هناك
تفاوت هنا الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه وكان
دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور احتاج الى شرط به يفيض
الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وبشرطه القديم فلا يتصور
ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن
المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك
الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرط قديما لم يكن حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا
الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث آخر الى ما لا نهاية فهى اى تلك الحوادث المترتبة اما
موجودة معا وانه باطل بما سيأتى من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا
او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج
لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا فى المجموع لانه من جملة
الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ شيئا خارجا ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه
ممتنع واما متعاقبة فى الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولابد له اى لذلك المجموع من محل يخص به اى بالحدوث
المفروض اولا لانه الاوان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث
بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث لاختصاصها
معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احد منهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى
من حدوث غيره به فاذن له لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر الى لا نهاية وكل



سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وانكانا بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود ومقرب للعلة الموجبة
القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان
المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى
الوجود يقرب الفاعل القديم الى التاثير فى ذلك الحادث تقربا مندرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد
وهو اى هذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادى لذلك الحادث
وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى
من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف والنفى
المحض فاذن هو امر وجودى ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى
مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفى القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة
الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وستبين ان
المبدأ مختار يفعل بالاختيار بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذى استدل به لا وجود له فى الخارج
وقال الامكان امر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجى ثم حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو موجودا فى الخارج اليس
لنا فى الخارج شئ هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج
وهو موضوع وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوع تعلق ذهنى لا خارجى فلا يدل على
وجوده فى الخارج واما المدة فلوجهين

## الاول

ان هذا الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو
التقدم الزمانى فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه
لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت
بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تقصور عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع
فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة
على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص آخر وتلك
الخلافة متقدمة على هذه اتجه السوال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه
السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم
والمتاخر نفس الزمان فذلك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر

## الوجه الثانى

ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجود

بعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود
كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كيلا لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك
ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث و
عدمه موجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد
له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون
التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي
معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم
بثبوته اي ثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في
التحيز الباري فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز مخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي
مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري ليس متحيزا اصلا
وهو مرئي في دار الآخرة بدون المقابلة او ما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية
واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي
هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا
في نفس الامر لما هو اعتباري

## المرصد الرابع

في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد

## المقصد الاول

الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي تساوق
هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي
اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة
للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المح عروضه لمعروض الآخر
فالعشرية عارضة للجسم مثلا والواحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك منافيا لتقابلهما
فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به
قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها
عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن
حيث الاجمال معروضة للواحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان





اقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما بعضهم انها
اي الوحدة نفس الوجود الشخصي فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين و
يبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم
المشخص وايجادا لجسمين اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجاد البحرين
آخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر مقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر
وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال
زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان آخريان اتصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهيولى التي
لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والامكان التفريق
اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة و
الوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود
وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهته
صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي
يقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة يابأه فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود و
الكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها بمثل ذلك لان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة
واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع
اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام
تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض التعريف الوحدة والكثرة لانهما
بديهيتان مثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فلكل احد يعلم
انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بالمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببديهتها على قياس بداهته
وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
الوحدة فان النفس يدرك اولا الجزئيات ثم يرتسم صورها في الآلة ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة
كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالواحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة
لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما
ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الآلة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات العكس
الحال في العارض من سواء اخذ كليتين او جزئيتين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة
بصاحبها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس

بل لا يبعد ان يقع تعريف الكثرة بها تعريفا حقيقيا

تعريفا حقيقيا

## المقصد الثاني

قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد عرفت انت فيما مر على المآخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة واحدة وامتازت عنها بخصوصية فللواحدة آخر وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها ويخص الوحدة ههنا دليل دال على كونها وجودية وهو انه لو كان الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة التي يقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا يقابلها واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقل عن الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك

## المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان بموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما ونسبهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة اذ ربما امتنع ثبوت احدهما لسبب تعين الآخر فيه لامر خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما يقوم الآخر ولا ضد لها ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهر جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم العدم وكذا

والملكية



تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دليلا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا انتقصت الوحدة مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة معدود بها ولا شيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل ومعلوم ان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف واعلم انهم عرفوا الواحد بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة من حد الكثرة فاذا وجب ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفيهما اذ جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فالقلب في العبارة مسامحة فالمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا ينافي حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات الانقسامات مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيال والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدق عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها كالمياه المتعددة اذا صب في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحدا صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد ولان شأن الضد اذا ورد على

محل الاخران يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقم الوحدة اذا طرئت
على محل لا تفنى الكثرة بالذات بل يبطل الوحدات المقدمة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض و
من شان الضدان يبطل ضده بالذات لانا نقول ابطال الوحدات المقومة بعين الكثرة لان رفع الجزء هو
رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم رفع الملزوم وكذلك امكن ان يتصور رفع اللازم ابطال
مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور هنا مع
كالمتصور بقي ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة
بحيث يحصل منها شئ واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد
فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع
من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال الكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة
للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل و
موضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم
هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى
الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة فلم
يكن بين حقيقتيهما تباين تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفهما
تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احدهما على الاخرى المبطلة
اياها تقابل بما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة
اى الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة مختصة
ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ
نحن لا توجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا توجب ايضا امتناع
تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين
الوحدة الشخصية ثم اعلم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيال والمكيلة و
هو ايضا مردود بان ذلك الجزم منشأه انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا
يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما
العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه فالحق والله الموفق والمعين

## المقصد الرابع

مراتب الاعداد انواع مخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة وكونها كثرة ولكنها متمايزة بخصوصيات
هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل



على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة
وهي مبدأ لوازمها ويقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي يبلغ جملتها ذلك النوع من العدد و
كل واحدة من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال ان وحدات كل عدد اجزاء
مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته
وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها لا الاعداد اى ليس كل عدد متقوم بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور
هو الذي العشرة اى حقيقة العشرة هي عشرة وحدات عشرة واحدة وقال ارسطو انها اى العشرة ليست
ثلثة وسبعة والاربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة ولكنها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في
حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس
اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركب من بعضها لزم
الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد اخذ منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا
مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يعني بحقيقة العشرة هو الواحدات فما ذكرته اعتراف
بالمطلوب نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح اشتمال تلك الاعداد
على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

## المقصد الخامس

في انقسام الواحد وهو اى الواحد وهو اى الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا عن حمله
على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمتنع تصوره من الشركة هو غيره اى غير الواحد
بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اى الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من
وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اى الواحد الحقيقي
ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم آخر
ذلك فاما ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق
المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد
بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة اولية

على راى من اثبت المقادير وانكان قبوله لالذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لايكون فيه مفصل بالحقيقة على راى نفاة الجزء واما على راى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى محل المقدار او فى محل المقدار حلول سريان عند من اثبت هذا الامر او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجماع له كالشجر الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وانكانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزى كان هناك ماآن متحدان بالحقيقة النوعية واحد بالموضع اى بالمحل عند من يقال افانماده فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل فى مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصلت بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال المقدارين متلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولها بالاتصال ماكان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها فهى اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعا وافراده واحدة بالنوع او جزءها فانكان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افراده والا اى وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالقياس الى افراده واما عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع انكانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول انكانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اى لايكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لايكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هى نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحيثية يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينة وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها



من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كان من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منتسبا الى التدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية والاعرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم انهما اى ايما هذا الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لاشك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان الجنس نفس ماهية له مقولة عليه فى جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الواحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك فى العارض الذى هو مفهوم الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اى اشتراك الوحدات فى الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودى كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتى ومنها ما هو اعتبارى محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس المهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزءها اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيقال مثلا يجوز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز الاختلاف الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع عديدة

## المقصد السادس

الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففى النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم عددا كان او معدودا مساواة وفى الشكل مشاكلة وفى الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين يتساويان فى الوضع بالقياس الى ثالث وفى الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفى النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر

## المقصد السابع

الاثنان هما الغيران اى الاثنينية مستلزم للتغاير هذا هو المثبت الذى ذهب اليه الجمهور ففى كل اثنين
عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان
جاز انفكاكهما فى حيز او عدم فخرج بقيد او موجود الاعدام فانها لا يوصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية فلا يتصف بها معدومان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولابد فى الغيرين من
التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفا وعدميين فان قلت اليس قد مران الاعدام متمايزة عند المتكلمين
النافين للوجود الذهنى قلت قد اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت
هى عليه ولابد فى الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يتصف لها
بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك
اى ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء لا هو و
لا غيره اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل
اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين وقولهم فى حيز او عدم يشمل المتحيز وغيره
وكان الشيخ الاشعرى قد عرفت الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان
القدم ينافى العدم فغير التعريف الى ما فى الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا اول الشرع والعرف واللغة
على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء
غير الكل لما كان كذلك فورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا تم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك
هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف
فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد كان زيد من العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل
قطعا ولا يتجه عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير
الموصوف سواء كانت لازمة آه مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف
سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات
ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم و
القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على معنى المتغايرين موجودان يجوز
الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم نقل ان
بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المتضايفان كالابوة والنبوة والعلية فانهما متغايران



مع امتناع الانفكاك عن الجانبين فى العدم اذ لا يجوزان العدم واحدهما ويوجد الآخر وفى الحيز ايضا اذ
ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن
يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك البارى عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز ايضا
لامتناع تحيزه ولا يكفى فى الجواب عن هذا الايراد تجويز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود بان يوجد البارى
ويعدم العالم ح فقد انفك احدهما عن الآخر فى العدم وتجويز انفكاك العالم عن البارى فى التحيز فان العالم
متحيز ويستحيل ذلك على البارى تعالى فقد انفك بينهما احدهما عن الآخر فى التحيز ايضا والحاصل ان
العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى تعالى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين
فى كل واحد من العدم والتحيز مع ان جواز الانفكاك منه فى العدم فقط او التحيز فقط كان كافيا فى دخولهما فى
الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف فى الاتصاف بالغيرية يجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء
من الكل فى الوجود اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا
فى تغايرهما لانه يخارج انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك
الكل ح عن الجزء فى العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق
الذى ذكره الآمدى مردودا بما ذكرناه فقيل فى الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين
تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجوده ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين ثم يعرض بالبارى والعالم فانه لا يجوز الانفكاك العالم عن البارى فى الوجود فيجاب
بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود بل فى التعقل والاختيار فى جواز انفكاك كل
من العالم والصانع الآخر فى التعقل واما اذا ريد فى التعريف قيد فى عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوزان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يعقل العالم كذلك الا ان يجوز كون
التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اى قول مشايخنا فى
الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين
النفى والاثبات اذ الغيرية ليساوى نفى العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين
ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظى لا تعلق له بامر معنوى وذلك لانهم اصطلحوا لفظ المغير
بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى الآخر قد لا يكون
عينا ولا آخر او اذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين

اوغيره ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل الكل واحد ان يسمى اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار غير
مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا
بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال
كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون
التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود
الذهني نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا
عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذهني اختلفت فيه وهذا الكلام لا غبار عليه وفيه بحث
لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات
هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا
من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا الصفات موجودة قديمة زائدة
على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات
مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والارادة والحيوة ويلزم ايضا كون الصفات
حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما
يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات

## المقصد الثامن

الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض و يطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول منه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فح يكون قبل

الاتحاد



الاتحاد امرا واحدا وبعده امرا آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واشار
المص بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان
الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير
بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر
لوازم الماهيات فهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد في توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان
بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما
فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان موجودا ومعدوما وان وجدا اي بقيا
موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كان كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام
هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس
انهم جاؤا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين
وانما لم يكونا اثنين لو لم يتحدا اي الاتم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان
كذلك لو لم يكن كل واحد منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

## المقصد التاسع

النفسية

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفسية ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن الموصوف المعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به اي بهذا اللازم المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة آخر المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه اي ففي كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال

تارة انه اى التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال آخر اى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفى فى اتصاف الشئ بالتماثل تقدير الغير فيكون للشئ حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم زائد كون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا يعلل بالغير اى بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما فلا بعده ثم من الناس من نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك فى جميع صفات النفس قالت المعتزلة اى اكثرهم المثلان هما المشتركان فى اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص دون الاعم فمح لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اى وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك فى الاخص فى الاعم جميعا كما ذكرناه فى التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك فى الكل والجزء وبهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم والكان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعنى البياضية ولاشك ان السوادية والبياضية مختلفان قد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفان كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها فى البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة الوجبية يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك فى اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان ثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان فى صفة اثبات وليس احدهما بالثانى وقيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك فى الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لانهما مشتركان فى صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان فى بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لا مطلقا فى تلك الصفة



وح يلتزم ان السواد والبياض متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون البارى مماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث مطلقا

## وثانيها

اى ثانى الاقسام الثلثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فمعنيان اى قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيان اى عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد فى شئ منها وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما ولذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية يستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة واحدة يخرج نحو الصغير والكبير والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخوانه من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف لقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة وقع فى حيز معنى النفى وهو قيد للمنفى محضه ان يقيد تعميم الحد وادخال الشئ فيه لا تخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل فى الحد ما يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذى مسكة وايضا الظاهر فى قوله فلا يوجب العقل والدالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لا يوجب تضادا فى الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة فى الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف وجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ماخوذ فى حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة العقل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور فى تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلا هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذف هذا واما اتحاد المحل الذى لا بد من اشتراطه فى التضادين ضرورة جواز اجتماعهما فى زمان واحد فى محلين فلم

يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك
الشيء بجزء آخر من القلب والا اتصفت الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر
اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة
وغيرها اذا قامت بجزء من محل تثبت كلها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع فذلك الشيء عندهم
بل ارادوا عليه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد اتحاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى
تضاد كراهيته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا
في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه
مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه
ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم
مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع كما
ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الصحائف ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه
فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما الستم فانكم تستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم
ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما

## وثالثها

اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث
ان يكون المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد المثلان
ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيلغي
في رسمهما ان يكونا موجودين لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان
قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف
المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي
ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين والكانا
ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات الجنسية بخلاف الحدوث والتحيز
فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات
النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح
لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة
لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غيرها وقع فيه للاشتراك حتى صرح القلانسي بان



كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه يعلى ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين
باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات فالله تعالى مماثل عنده للحوادث
في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى وماخذه اي ماخذ
الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فلم يجز ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع
اطلاق اللفظ عليه اما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم
ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف
بناء على انهما من اقسام المتغائرة والتغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات
متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي ان القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص كل
صفة من تلك الصفات من الصفة النفسية من غير التفات اي وصفة الغيرية على هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية
في التخالف فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف ههنا على الخلاف في الغيرين

## المقصد العاشر

كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما اقساما من
المتضادين لدخولهما في حده فجاز حمل تقسيم الاثنين قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راي
بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول
فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سياتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان
جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت الكلام في معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت
لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين
في احد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة
واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلان في محل لنا في اثبات
امتناع الاجتماع مسالك اربعة

## الاول

يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا
لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا
مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية

## الثاني

الالزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا
قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو مح اذ يلزم النظر في المعلوم

## الثالث

انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتماع سوادان مثلا في محل جاز ان
ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اي اتصاف ذلك المحل بضد المثل
المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح لاتصافه بالضد الآخر وانه اي ذلك الضد ضد ايضا له اي
للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده هف

## الرابع

لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وجميعها اي هذه المسالك
كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع بجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة
الى اسباب مفارقة دون المحل والتمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز والاتحاد وفيه وكذا الثاني منظور فيه
لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكلي لان
امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني
قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا مستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان
النظر لا يجامع العلم بما نظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع
فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان
المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل
الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح
اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعا والحاجة بنا الى مقدمة قالت لا نعم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا
للضد مع وجود المثل الباقي الرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي بالتزام انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم
بالمحل المعين واحدا اللهم الا بالمعتزلة في اثباته جواز الاجتماع بالجسم القميص في الصبغ فيعطونه كدرة ثم كهبة فيعلوه
ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بسبب تكرير الغمس الا لاجتماع افراد السواد المطلق عليه
فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب الكل واحد منها
اي من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني
يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية
يوهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين

## المقصد الحادي عشر

قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني
عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقيد ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وانكانا في





وقتين فصح بوحدته دفعا للتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان الاجتماع المتقابلين في زمان
واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة بذا القيد الآخر اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة
العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر او يكون الاول من
هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسياتي
بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا
للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان
يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد
المشهوري الشامل للمتعاندين فذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء
وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون
على تقدير كونهما وجوديين للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك
لاحدهما اما مع اتصافه اي المحل بواسطة بين المتضادين ويعبر عنه اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمز
المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر
لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بالسلب الطرفين
هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او ذوقية اي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل من الوسط
ايضا كالشفاف الخالي من السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا فلا يمكن تعاقبهما اي
تعاقب الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد فيه الآخر في ان
واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل
واحد في ان فانا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس
واحد اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد واما التضاد بين
الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة
نحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض وقد ظن بعضهم ان الخير والشر متضادان مع كونهما
جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس طبيعة
وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الخير والشر ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما
والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول من كونها

بلات وشرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن افرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مغايرة
للشهور المندرج تحت جنس الرزيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة
وهو ايضا مردود بان كلواحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة او رزيلة والا تضاد
بين حقيقتهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكره في الملخص
فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرزيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى
جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول
من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرزيلة
ايضا جنسيان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب الاول اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة
فان الفضيلة عدم الرزيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه الاربعة
امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فلكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة
ضد كونه رزيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت
جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور
والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن والفجور والخمود والجربزة والبلادة هل ذلك
الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب
ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان
القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتنافيين على تقدير وجودهما واطلاق في الضدين
على نقيضين تهر بعضهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في التماثلين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين
سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان عبر فيه نسبتهما الى قابل الامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر
قبوله اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عما
من شأنه ان يكون في ذلك الوقت ملتحيا لا للامرد اي يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس لشأنه اللحية
في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه و
عدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاولى كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب اعني
الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
للحركة الارادية لا كعدم القياس بالغير للمفارق اذ ليس المفارق القيام بالغير ولا من شأنه نوعه او جنسه
مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من
المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من
نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان ولا انسان ثم ان ههنا



مباحثنا الاول قال الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامرين واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع
بدل الذات وارادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واقتصر
آخرون على المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في
ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيها لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق
قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف نحو البياض واللابياض فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان
او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما الايجاب
والسلب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واجيب بان العدم العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم
المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل
بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كلواحد
من سلب الانتفاء والسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل العدمين
وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ اعتبر
فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منتسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم
عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى
قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب
جزء مفهومه فدخل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر
ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل
واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا
وجوديين الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في
الخارج وكذلك منتسبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع فيه وجود الآخر
فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف
كالابوة والبنوة معا متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من
جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا

فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان بتقابل العدم والملكة يكون احدهما
اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى محل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب
والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا فى الخارج اصلا
لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان
كلا منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان فى الذهن وهو وجود حقيقى او فى القول اذا عبر عنهما
بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ماقيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا
اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالعقل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس وحده بلا ملاحظة معه نسبة بالصدق
على شئ يكون مفهوم اللافرس ح اى مفهوم كلمة لا مقيدة بمفهوم الفرس فلا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا تصور
ورود سلب او ايجاب على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة
مفهوم آخر اليه يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البداهة فمفهوم
الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق
على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى المتقابلين هو المحل او الموضوع
وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومى البياض
واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان
بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سهى الا ان تبنى ذلك على التشبيه والتنظير الى الظاهر

## خاتمة

للمقصد الحادى عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما
هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الآخر
ولولاه اى لولا استلزام كل منهما سلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اى استلزام كل منهما
سلب الآخر فلولا الكل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين
السلب والايجاب بالذات وفى ساير الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافى الذاتى اقوى وايضا
فالخير فيه انه ليس بشر وهو اى نفى الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتى
للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه خيرا ينفى عنه عارضا له وهو نفى الشرية وكونه ليس خيرا ينفى عنه الذاتى الذى
هو الخيرية والتنافى للذاتى اقوى فى النفى وامتناع الاجتماع من التنافى للعرضى فهو اى تقابل
السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل اقوى هو التضاد اذ فيهما اى فى المتضادين مع



السلب اعنى امر آخر وهو غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد الحقيقى

## المرصد الخامس

فى العلة والمعلول لما كان العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل
كالامكان والوجوب اورد مباحثهما فى الامور العامة وفيه مقاصد عشر

## المقصد الاول

تصور احتياج الشئ الى غيره ضرورى حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه
عن امور والتصور السابق على التصديق الضرورى مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه فى
وجود شئ يسمى علة له وذلك الشئ المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتى واما ناقصة والناقصة اما
جزء الشئ الذى هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لان
صورة السيف قد يحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة
اذا حصلت بتشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشبة عين تلك الصورة بل فرد آخر
من نوعها وان كان الشئ به بالقوة كالخشبة له اى للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية
ما يختص بالجواهر من المادية والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التى يوجبها
الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اى للمادية المادة متعددة باعتبارات مختلفة فمادية وطينية اذ يتوارد
عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ
اليها ينتهى التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اى الصورة والمادية
علتان للماهية داخلتان فى قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا المتوقفة عليهما فيختصان باسم علة الماهية
تميزا لهما عن الباقيين المشاركين لهما فى علية الوجود والثانى اعنى ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشئ
كالنجار له اى للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية اى العلة الغائية
وهاتان العلتان اعنى الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان
وهو المادية والصورة لا يوجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها
لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للعقل وغرض ومقصود للفاعل والغاية معلولة فى الخارج وان كان علة
فى الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج بوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن
فلها اى للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى الشئ واحد لكن باعتبار وجودها الذهنى والخارجى ويسمى جميع
ما يحتاج اليه الشئ فى ماهيته ووجوده او فى وجوده فقط علة تامة وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى
العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله وانها اى العلة التامة قد يكون علة فاعلية اذا وحدها كالفاعل

الموجب الذي صدر عنه لبسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر
في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا علمنا علته اومع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد
يكون مجتمعة من الامور الاربعة المذكورة كما في المركب الصادر من المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في
المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او
خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على
تقدير كونها مركبة من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من
اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية
هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن
تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادية والصورية
هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال
والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريفات فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد
فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده اومع الغاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال فان قيل قد ترك قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج
اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية قلنا
انه جزء الفاعلية بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد
يجعلان من تتمة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم
من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادية فالقلب ان جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف ايضا
الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون
مبدء الوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه
اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجود مسافة يمكن الحركة السقف فيه اي في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما
لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعتبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين
المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الاجزاء
الداخلة في العلة التامة وجودية فيكون هي ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل
لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي لما يجوز توقفه



على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ
لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان
ما له مدخل لوجوده لا بد ان يكون موجودا او ما له مدخل لعدمه لا بد ان يكون معدوما و ما له مدخل بوجوده وعدمه
لا بد ان يوجد ثم يعدم بهذا المعنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لا يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فالقلب لما جعل
ارتفاع المانع جزء الفاعل كان المؤثر في الموجود معدوما وقد اعترفتم بانه مح بديهة قلت ليس معنى كونه
جزءا انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن
ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير
الحقيقي فباطل وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من
العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة وصورة وايضا ان الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر
فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة
او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع انه خارج
يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من اعدادها ولم يعد قسما براسه ولك ان تقول في تفصيل
اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل المعلول فهو الموضوع بالقياس
الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما به الوجود واما ما لاجله الوجود
او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزء
اما ان يكون جزء عقليا وهو الجنس والفصل او جزء خارجيا وهو المادية والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين او جهتين

الاول

لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحد
منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علة التامة مستغنيا عنهما اي عن كل واحد
منهما او بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية لوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد
الامر الآخر اذ الغرض ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر معنى الاستغناء اي
استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلتين وغير محتاج
اليهما لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشاء عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في

اجتماعهما لانا نقول احتياج الشئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء
كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع
المح فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو الفضوح واما توارد هما على سبيل البدلية مع امتناع
الاجتماع اذا لم يكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع ح وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى
ويوجد الاخرى فان عدم المعلول لعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم
وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال ان الثانية يفيد بقاء وجوده الحاصل له بالاولى اذ يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة
فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا ايضا التوارد على سبيل البدل مح مطلقا لانه اذا كانت احدهما
موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة
المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان الطلوع الخارج والتدوير يجوز توارد هما بدلا على حركة الشمس فجوابه
ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الموافقة لاحد هذين الاصلين
مغايرة للموافقة بالاصل الآخر تشخصا لا انا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز
ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل فكان اثباته به دورا

## الوجه الثاني

اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير فلكل اي كل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير ح هو
المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزء ها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهي العلة دون
الاخرى او لا اثر لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة وكلاهما خلاف المقدور فالاقسام كلها باطل وقد يقال جاز ان يكون
لكل منهما تاثير تاما كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل منهما جزء العلة فالتقلب فيستغني بتاثير كل واحد عن
تاثير الآخر قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة
كجوهر فرد يلتصق بيد اثنين بدافعه احدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوية والسرعة وح لا يجوز
ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز
استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة
الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد
جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك



واما المثالان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليلها اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه
يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان
الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه
الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين المعروضين و
ان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما ثم انه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين
بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل واحد من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال
انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في
التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح
على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم تعلل
فرد منها بالنار وفرد منها بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او ماخوذة مع
غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وستنبه على عدم
تماثل افرادها فيما بعد وان تماثلت بمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل
ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول
متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية
النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احدهما علل الامران اي الفردان المتماثلان منها
بها اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ او لوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اي وان لم يقتض
الحاجة الى احدهما بعينها استغنت عنها اي عن كل واحدة من العلتين المستقلتين فلا يعلل تلك الماهية النوعية بشئ منهما لامتناع
تعليل الشئ بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي الاحتياج الى علة ما دائرة بين من جانب العلة اي نختار
ان الماهية لا تحتاج الى الشئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من
جانب العلة بان يكون هذه المعينة يقتضي ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان
يكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المص
واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها
فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية
فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة حقيقة فلا يلزم احتياج المتشخص المعلول لعلتين مستقلتين الى
كل منهما اي الى شئ منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احدهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع والمخص نظرا
لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة وان احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة

جاز ان یکون الواحد الشخصی معللا بعلتین مستقلتین ولا یکون محتاج الی شیء منهما بعینه حتی یلزم من اجتماعهما کونه
محتاجا ومستغنیا بالقیاس الی کل واحدة منهما بل یکون محتاجا الی علة ما وهذا الاحتیاج لا ینافی الاجتماع
لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصیة کل منهما لا عن مفهوم احدهما الذی هو اعم منهما فلا یتم الدلیل المعول
علیه فی امتناع تعلیل الواحد الشخصی بعلل مستقلة وقد خبط فی تقریر هذا المقام اقوام فلا نتبع اهواءهم بعد
ما جاءک من الحق هذا ثم الصواب فی الجواب ان یقال لا وجود للطبائع فی الخارج انما الموجود فیه الشخص منها فاذا
احتاج شخص منها الی علة معینة لا یجب ان یحتاج مثل ذلک الشخص الی مثل تلک العلة بل یجوز احتیاجه
الی علة مخالفة للعلة الاولی ویکون منشاء الاحتیاج فی المتماثلین هویتهما المتخالفتین

## المقصد الثالث

یجوز عند بعض الاشاعرة استناد آثار متعددة الی مؤثر واحد بسیط وکیف لا یجوز ذلک عندنا ونحن نقول بان جمیع
الممکنات المتکثرة کثیرة لا تحصی مستندة بلا واسطة الی الله تعالی مع کونه منزها عن الترکیب ومنعه ای منع
جواز استناد الآثار المتعددة الی المؤثر الواحد البسیط الحکماء الا بتعدد آلة کالنفس الناطقة تصدر عنها آثار کثیرة بحسب
تعدد آلاتها التی هی الاعضاء والقوی الحالة فیها او بتعدد شرط او قابل کالعقل الفعال علی رأیهم فان الحوادث
فی عالم العناصر مستندة الیه بحسب الشرائط والقوابل المتکثرة قالوا واما البسیط الحقیقی الواحد من جمیع الجهات
بحیث لا یکون هناک تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقیقیة ولا الاعتباریة ولا بحسب الآلات
والشرائط والقوابل کالمبدأ الاول فلا یجوز ان یستند الیه الا اثر واحد وبنوا علی ذلک کیفیة صدور الممکنات
عن الواجب تعالی کما هو مذهبهم علی ما سیاتی ولا یلتبس علیک ان الاشاعرة لما اثبتوا لله تعالی صفات
حقیقیة لم یکن هو بسیطا حقیقیا واحدا من جمیع الجهات فلا یندرج علی رأیهم فی هذه القاعدة وقد یتوهم ان
الواحد الحقیقی ان کان موجبا لم یجز ان یصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان کان مختارا جاز ان یصدر عنه
آثار اتفاقا فالنزاع اذن فی کون المبدأ موجبا ومختارا لا فی هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار
اذا تعددت اراداته او تعلقاتها لم یکن واحدا من جمیع الجهات فلا یندرج فی هذه القاعدة ایضا ان فرض ان لا یکون
فی المختار تعدد بوجه ما کان مندرجا فیها ومتنازعا فیه ایضا لنا فی اثبات الجواز الجوهریة مع کونها حقیقة واحدة
بسیطة علة للتحیز فی الجزء المطلق ولقبول الاعراض ایضا فیهما ای التحیز وقبول الاعراض اثران لبسیط
واحد حقیقی لا یقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فیه وهو العرض والآخر وهو التحیز
اثر له باعتبار الحیز الذی یتمکن فیه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول لیس کلامنا فی کونه محلا للعرض بالفعل
وکونه حاصلا فی الحیز بالفعل حتی یکون صدورهما عنه بتوسط الحال والحیز کما ذکرتم بل الکلام فی قابلیته لهما
وهو ای کونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا یتم هذا الاستدلال الا بعد بیان بساطة العلة
التی هی الجوهریة ولا یمکن اخذه الزامیا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحیز وحلول هذه





الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبیان کون الامرین ای القابلیتین
اللتین هما الاثران وجودیتین قبیل ویمکن اخذه الزامیا لانهما من النسب والاضافات التی لا وجود لها
عند المتکلمین بخلاف الحکماء وبیان انتفاء تعدد الآلة والشرط فی صدور القابلیتین عن الجوهریة وهو
مشکل احتج الحکماء علی عدم الجواز بثلثة اوجه

## الاول

لو کان الواحد الحقیقی مصدر الا و ب مثلا لکان مصدریته ا غیر مصدریته ب لامکان تعقل کل منهما بدون الآخر
فان دخل فیه ای فی الواحد الحقیقی هما ای هذان المفهومان او دخل فیه احدهما لزم الترکیب فی الواحد
الحقیقی هف والا ای وان لم یدخل فیه ان المفهومان بل لا احدهما لکان ذلک الواحد الحقیقی مصدر المصدریتهما ای
المصدر فی ا و ب کما کان مصدر الهما اذ لا یجوز ان یکون المصدریتان مستندتین الی غیره والا لم یکن هو
وحده مصدر الا و ب والمقدر خلافه وح عاد الکلام فیهما ای فی المصدریتین فنقول کونه مصدر الاحدی المصدریتین
غیر کونه مصدر اللاخری فهذان المفهومان ان دخلا فیه او احدهما لزم الترکیب والا لکان مصدر الهما
ولزم التسلسل المصدریات وقد تقرر هذا الوجه بطریق البسیط فیقال انه لو کان کل من مفهومی مصدریته ا و مصدریته
ب نفس الواحد الحقیقی کان للامر البسیط ماهیتان مختلفتان وان دخلا فیه معا او دخل احدهما وکان الآخر عینه
لزم الترکیب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وکان الآخر عینه لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج
الآخر لزم الترکیب والتسلسل معا فالاقسام ستة والکل ح

## الوجه الثانی

انا لما راینا الماء ای یوجب البرودة والنار یوجب السخونة قطعنا بان طبیعة النار غیر طبیعة الماء ضرورة ای
قطعا یقینا لا شبهة فیه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده علی اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مرکوز
فی العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا یکون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما کان الامر کذلک فظهر انه
کلما تعدد المعلول تعدد العلة وینعکس بعکس النقیض الی قولنا کلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب

## الوجه الثالث

انه لو کان الواحد الحقیقی مصدر الاثرین کا و ب مثلا لکان مصدر الا ولما لیس ا لان ب لیس ا و لکان
ایضا مصدر الب ولما لیس ب وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدریة امر اعتباری ای نختار ان
المصدریتین خارجتان عن الواحد الحقیقی الا ان المصدریة لکونها من الامور الاضافیة التی لا وجود لها
فی الخارج غیر محتاج الی علة توجده فلا یکون الذات مصدر الها لان المحتاج الی الموجد ما له وجود
وح فلا یکون هناک مصدریة اخری حتی یتسلسل المصدریات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل فی الامور الاعتباریة غیر ممتنع

فالقيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معين
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فقط كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور
خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يحصل بين
الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل فاذا فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد
المعلول فلا بد من تكثر في ذات الفاعل ولو باعتبار التعدد هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان
الى ليس علتان وهي لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية
مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها الا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك
لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعددة تعلقاتها فجاز ان يصدر
عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخالف لا بالاختلاف والتعدد فانا اذا رأينا نارا
او لا يردعها كما كان مع الماء او رأينا ماء هو لا خيرعه كما كان مع النار علمنا بتخالف اثر كل منهما عن الآخر انهما
مختلفان او لو تساويا لما امتنع تخالف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخالف لم يكن لنا استدلال
بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان صدور آ و
صدور لا آ متناقضان فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور لا آ اعني صدور ب فلا يناقضه فان قيل
التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا آ ان كانت مصدر آ ايضا صدق ان هذه الجهة ليست مصدر آ لان الموجبة المعدولة تستلزم
السالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر آ وليست مصدر آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا
ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا آ وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى تستلزم
سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن متعلق المحمول معدول
نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لا سترة
به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من
تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه متناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى
بهمنيار لما طالب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال الكاتبي في جوابه لا نم انه اذا صدر عن الباء صدق ١٠



انه لم يصدر عنه آ بل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ وبين قولنا لم يصدر
عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك فيه الصبيان

## المقصد الرابع

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون محلا
للاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته
وهي صادرة عنه وقائمة به والا اي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل
معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت الضعف جوابه مع ان القبول و
الفعل بمعنى التاثير والتاثر ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان اعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لا يجب معه
وجود المقبول كما ان الفاعل اذا اخذ وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول
والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون
في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد له من الفاعل فالفاعل وحده موجب
في الجملة والقابل وحده ليس موجبا اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط بالقياس الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان
من حيثيتين مختلفتين فيجب النسبة التاثيرية من جهة ولا يجب النسبة القبولية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان
كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب
عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص
الذي ينافيه واورد عليه انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص
ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتم الدليل ح اذ نقول نسبة الفاعل متعين
ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا تحتمل
الامكان الخاص ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له الا ان
يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة
للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا

## المقصد الخامس

قال الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا يفيد اثرا غير متناه لا في المدة اي لا يقوى ان تفعل في زمان

غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا يقوى ان يفعل حركة لا يكون
حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اي لا يقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر
لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية
الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب
العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو لاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر
لاتناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة
ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في
الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه
في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن مح لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فينقسم
بانقسامها فيكون مقدارها اعني الزمان ايضا منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمح
آخر واما اللاتناهي في المدة او في العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا
ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه
اي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل
في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف
والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي في قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما
اي تفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير و
الكبير المتساويين في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتيهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين
متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا
فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثرين ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان
قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري لضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كان
نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركتهما
بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية المعاوقة عن
قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح في الحركة



القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة
المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا
اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثاني في الحركة القسرية فاذا فرضناهما اي التحريك
الطبيعي والقسري من مبدأ واحد اي ثم نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف
ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي هي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ
واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز
ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلنفرض ذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض
انه حركتهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا
ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر
الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض
واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة
التي هو غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا
في الجهة التي هو فيها غير متناه مح بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة

### الاول

ان القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي في التأثير ايضا
وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله
موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا او قسريا

### الثاني

ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم تصغيرا
انعدمت تلك القوة بالكلية كما تقدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون النصف الجسم قوة اصلا وان فرض
ان له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قويا على الفعل فان عشرة اذا قلوا حجرا في مسافة
فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل القوى اي لا يقوى على التحريك اصلا

### الثالث

انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها
على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما
يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية و

كالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك على الطبيعة المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر من النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات الحاصلة في القابل بحسب طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ...

## الرابع

امكان فرضها اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عادي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة

## الخامس

وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها اي الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزيادة عليها اي الحركة القسرية لكن ليس الحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت قابل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة في كل يوم اجابوا عنه بان ليس الحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضاء تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة الجسمانية قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس مجموعها موجودا في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد يوجد ان اي لا نم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجد ان عندكم غير متناهيين بكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطوء ثم انه اي الدليل بعد توجه المنع المذكورة عليه منقوض بالادراك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا بد مستندة الى العقل الكلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير قوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يرجح بارادته وجود بعضها على البعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من



ادراكات جزئية يترجح عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جزئية جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المجردة المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لا يجوز ان القوة الجسمانية عندة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فلا يجوز ان يباشرها استقلالا

## المقصد السادس

الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او بدونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه فيجب المغايرة وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له معنى هو ما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان التقدم معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال واذا تعقل هذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصويره واستدلال وعليه يقوى اي في ابطال الدور وذلك لان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه وقال والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد

منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال واما كان هذا قوله
من ذلك لا اولى لان تحقق النسبة بكيفية التغاير الاعتباري الا انه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
متغايرتان بهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين
بهذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب
ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولكن ان
تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام الرازي ولا يرد اي على الدليل الاول والا فهو على المضاف
نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب و
الامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضاف وانا لم يرد النقض بالمضاف على ما ذكرنا بهما اعتباريان لا يوجدان في
الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين
بوحدة النسب الذي يقتضيها الا الافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب
ومع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذي يبتني عليه الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك
مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر
ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول و
العلة الامتناع انفكاك كل منهما عن نفسه لا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت
التأخر اي تأخر المفتقر من المفتقر اليه جاء في التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من شبهة في
التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ بقدره حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر
من العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اراد
بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء
لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشترك
بين الدليلين المردود والمرضي فافهم

## المقصد السابع

في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان يقال العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول
اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان
بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده
بوجودها فلا علة منهما فالقيل الملتزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة او فعلها
العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون
التأثير والايجاد في الزمان الاول والحصول التأثير المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد



العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب
العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان
ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله اي فلذلك
الغير الذي هو الايجاب ايجاب آخر وينتقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه
اي الايجاب على تقدير التغاير ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون الايجاب مغايرا لحصول
المعلول والا اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء كان
الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان متغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة
قاضية بان الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبت العلة فحصل ترديد الايجاب
بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستقبح جدا وقد يجاب عنه بانه اذا كانت
العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فح لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي لا ايجاب
حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها اياه ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المص
والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة
الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها
ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي
وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما
بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر
فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان
ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة
لما عرفت من حصول وجوده منها وهو عين ايجاده اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فيبطل ما توهم من
الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر
تنبيها على ان لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا

## المقصد الثامن

التسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها
ويلم جرا الى غير النهاية بوجوه خمسة

## الوجه الاول

جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل
فيها اي في جميعها غيرها اي غير الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فيعدم جزءه

لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود
وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما
فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من
اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في
الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى في وجوده الى موجد خارجة عن ذلك الجميع
اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه
لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد — الحالانه
لا محالة جزء من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع لغيرها اي لغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها
اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كان
العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة و
الا توارد موجودان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف
المفروض لانا فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستندة الى جزء منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند — آخر
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم
وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على
المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج
عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان احاد الممكنة المتسلسلة الى
غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة و
قد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود يعتبر تارة
مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا ويعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول
لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري ممتنع وجوده
في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل فان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه
على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى وجود امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني
وهكذا فكل واحد من احاد تلك السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى
علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير
متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء
معللة بنفسها على معنى انها كافية بوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى
الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين الاحاد ولا شك ان هذا الاحاد ممكنات



موجودة فكما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك
الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة
علة موجدة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الاحاد جميع تلك العلل الموجدة للاحاد ونحن نقول جميع تلك العلل
الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع الاحاد اما ان يكون عين تلك السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول
مح لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع بالوجود على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من — التسلسل
السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال
والثاني مما يشهد على بطلانه فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل
الدور او على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة
الموجدة للسلسلة جزء منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب ذا اثر في ممكن حصول مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن
الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجد الكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر الشيء والجواب ان الكلام
في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير على معنى ان
لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا لكان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان
يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن
ان يكون في السلسلة المفروضة بعض يستغني عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل
المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخر علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها — تسلسل
لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلول كما لا يخفى على ذي فكر

## الوجه الثاني

من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول بالطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى
غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كانت السلسلة من جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة
بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان من غير
متناهيتين احداهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احداهما على الاخرى من ذلك
المبدء اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدؤه فالاول من احديهما بالاول اي بازاء
الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الناقصة
كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الاحاد هذا خلف والا اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة
واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء
من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا يزيد عليها الا بمتناه

لما صورناه اذ زايد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضنا غير متناهية
وغير منقطعين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل بجريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد اولا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون
العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد فان الدليل قائم
فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية و
الاخرى تضعيف الالف كذلك ثم يطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من
الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان
المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود وليس المذكور الذي هو المعلولات بطلان
واخواتها امورا وهمية محضة حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب
الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية
التي لا يتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد للونها وهمية
محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان
في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما بانقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون
محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر ونختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ماله وجود في
نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه
اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما مع ما عرفت وانما قلنا
قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ماله وجود اما معا سواء كان بينهما ترتيب اولم يكن
واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبها اي ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود و
المتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد ولان الاحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر
اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في الامور لها وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا فسقط
عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من جملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وبهذا يتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج لم يتم ذلك لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارج
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة
ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت الاحاد موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن



وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول
بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من اخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل
لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر التخلف
بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على
الاستواء وبين الاعداد والحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في
وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني فليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق
من اعتبار تفاصيلهما فقالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيق فلا نقض بالاعداد
اصلا قال المص وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررنا
لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف
بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب
وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا

## الوجه الثالث

ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانحصوره
حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن الممح ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون
الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول و
بين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين
ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع
الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا و ب اقل
من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وبين ج و د كذلك فلا يكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر
الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل ايضا وما بين ا و د كذلك
فاذا اخذ مع الواقع بينه وبين الم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين
هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا
بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد
انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا
ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساوات مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا
على فرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترض

من احتج به وتمامه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم تتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وتلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهو البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المرتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعا ذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض

## الوجه الرابع

لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي ازدياد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل واما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول الاخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان معلول الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدء السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عددا العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية متضائفان تضائفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضائفين الحقيقيين وجد الآخر مطلقا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضائفين المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضائفات فيقال لو تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضائفات يستلزم كون احد المتضائفين ازيد عددا من الآخر وهو باطل

## الوجه الخامس

ما سنبين في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل واللازم الدور لان

بطلان



بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبتنا الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر

## المقصد التاسع

الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط لاحراق النار اذ النار لا يؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف عليه ايضا تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وتسمية عدم الغيم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا دخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل كاشف عما هو شرط فاطلق عليه اسمه ونسب حكمه اليه مجازا

## المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامها عندهم قال الآمدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان

## الاولى

في تعريفهما واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ويخرج بالايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا للترتب بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام و ايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم توافقوهم في هذه وقوله لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكره للعلة فالمعلول هو الحكم الذي يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان الحكم به معللا وهو اي كون الحكم معللا به قولا اي قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم قدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم

الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في
تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص واحد مثلا وهو غير عالم
بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف ومما نعة وسياتي ان ايجاب
العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة
على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلة الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا
ولا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها
اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة
موجبة العالمية عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا
فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما وذلك ان تاخذ
من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة وعقبها بالاتصال
اذا لم يمنع مانع او المعلل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما تجدد من الاحكام بالعلة

## المسئلة الثانية

قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره
الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تعريفا على القول بالحال وان انكره اي الاستاذ الحال
فكلامه هو مبنا على سبيل التنزيل والتسليم ثبوت الحال وانكره ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة
عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة القائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة بحدوث المرادات قائمة
بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره قالت المعتزلة
باسرهم توابع الحيوة كالقدرة والعلم والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحيوة اذا قامت بجزء من
الحي اوجبت للمجموع حكما فكان المجموع عالما وقادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف
غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا
في الحيوة اهل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الخراف منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من
شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملته وذلك لان الشيء فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها
بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا
على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم يقم بمحل الحكم الذي هو العالمية اقامت اما بنفسها
وبطلانه انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطلانه ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه
الى جميع المحال سواء ومع امان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او توجبها في بعض دون
بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة



فانا نحيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل بجواز ان يقوم
بعضها بنفسها او وجود الجوهر عندكم علة لمرئيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته بل نقول
امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اي تعدي
الحكم اذا كان محل العلة جزء لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو
ليس كذلك فان عمرا ليس جزء لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما ذكرتم مثيل اي بيان الحكم
الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ولو صحيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو
انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما ومقدورا
مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مذكورا او مرادا وكذا الامر
علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا
من قال منا يكون وجود الجوهر علة المرئية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن
قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لمرئيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما زعمتم
لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء آخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء
مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية
فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء وقيام الجهل
بآخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء
منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما الى
غير محلهما اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين
دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعديها
احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه بالاخرى منه قياسا معلوما بالعرض وقد
فيجب اتصاف الجملة بهما فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس
يمكن ان يقال هذا التقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز
معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم
عن محل العلة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وصرح في الجواب الالزامي
التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا
العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا لكان للمعدوم والممتنع صفة ثبوتية اذ تعلق العلم به كما اشرنا اليه
ومن الظاهر ان المكشوف المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلق العلم به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية
والمرادية والمقدورية صفات اعتبارية

## المسئلة الثالثة

العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي اذ العدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا ومنهم من استدل بطرق هو المعلول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه

## الوجه الاول

لو جاز العالمية بعلم معدوم مجاز لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان تتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان تسلب صفة من محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلا تم اجتماع العدميين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللا بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللا بجهل عدمي فاذا اجتمع هذا ان العدميان في محل كان عالما جاهلا في شيء واحد من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا كان مسمى العلم عدميا موجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل والتضاد ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا

## الوجه الثاني

شرط العلة قيامها بالمحل الذي توجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى توجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها ففيه النزاع لان معنى كلامكم هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به بمعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى

## الوجه الثالث

العلة هي الموجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه هو اللاايجاب عدمي لصدقه على المعدومات فلا بد ان يكون العلة وجودية ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فالنقيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لا يجاب مسمى الوجود في الكل بذا خلف او العلم مع الوجود فتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اي كونه

عالما



عالما وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما فيها عالما

## المسئلة الرابعة

العلة العقلية التي كلامنا فيه دون الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد المعلول الذي هو الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا معنى وجوب الاطراد ولا اخلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة فيستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا انه عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة اولا لا يوجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علته وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللا به وعلى هذا فلا يظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان الحكم المقارن للعلة غير ثابت لها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسيأتي تمامه في بحث الصفات فاشارة اي ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة اولم يوجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كلما مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة من غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ويعلم بالضرورة ايضا او بدليل آخر يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس

## المسئلة الخامس

ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور عالم بلا عالمية يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء آخر اصلا

وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم
بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيامه
بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم
في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة
وبين شرط اقتضائها المعلولها بعد وجودها مما لا سترة به

## المسئلة السادسة

لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو
التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين
كالعالمية بالسواد وكالعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما من الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة
والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين
كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير
مطردة قيل ههنا اشكالان

## الاول

انه تعالى علم واحد وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا
لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا نهاية لها معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت
له تعالى قلنا الزمه القاضي وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده
الآمدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بالسواد مثلا حكم مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر
الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما او عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهيل الصعلوكي
من الاشاعرة له تعالى علوما غير متناهية لكل واحد منها عالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة و
لما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علم الله تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم
الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى واما
في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم

## الاشكال الثاني

الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح
فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما
كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في الشيء
من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا نحكم فيها اي في الاحكام المتلازمة بايجاد العلة ولا بتعددها



الا بدليل لانه اسمع على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة
من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بالعلل المتعددة
واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعلقها بالعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد
فقد سبق ان عالميته الله تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية

## المسئلة السابعة

لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة
اما على الجمع او على البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر في الواحد بالشخص
لا يعلل بالعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين بحكم واحد فيه او مختلفان
فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احد العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا
انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان لا بد ان يختلف
احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك اما
على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري
فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين
الا بالعوارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف
العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع
واحدة فاذا لم يوثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم يوثر فيه مجتمعين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها
لا باعتبار الخارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها الخارج عنها لا يقتضي ذاتها فيه منع ظاهر لان المقتضي هو المجموع
لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منها عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما
نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع صفتين لم يكن هناك اختلاف في احكامها

## المسئلة الثامنة

في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه تسعة

## الاول

العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط لا يطرد فيوجد ولا يوجد مع المشروط كالشرط الحيوة للعلم

## الثاني

العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد و مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط
عدميا كانتفاء الاضداد للعلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ان ما يتوقف المشروط في وجوده عليه الا انه يوثر في
وجود المشروط فحينئذ يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى الشرط لا بد ان يكون وجوديا

## الثالث

قد يكون الشرط متعددا بان يكون المشروط واحدا وله شروط كثيرة يلزم انتفاءه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط

## الرابع

الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم شرط للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه

## الخامس

العلة لا تنعاكس اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون شرطا المشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من الشيئين المتضائفين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقديم

## السادس

الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كالتعلق للقدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث في ابتداء وجوده واما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته

## السابع

الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة

## الثامن

الحكم الواجب لم يتوقف على عدم شرط بل المتفق على انه لا يوجد بدون الشرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللة بعلة

## التاسع

العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا لمشروطه خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علة للعلم بل شرطا لكنه علة فيه في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محل له فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق



# الموقف الثالث

في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد توقفت في تعريفها للصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المشهور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج في وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال العبارة هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه في تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال بعض من مثبتيها منا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا او متحيزا او حادثا او قابلا للاعراض احوال زائدة على ذاته عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية تقابلها اي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا تنقسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فانه اقسام اي الصفة الثبوتية منقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي ما يخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية من الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا في النفسية على انهم اثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم في انها يكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية وقال بعضهم هي صفة المعللة يعني زائدة على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير لازم الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق له في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول الاعراض للجواهر وكالحلول في المحال للاعراض وكايجاب العلة لمعلولها وقبح القبيح فان هذه صفات واجبة الحصول لموصوفاتها

عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول لموصوفه عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر
عن العبد طاعة او معصية وتعظيما او اساءة فان الفعل قد يوجد بغير ان يتصف الشيء بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك ارادة
وقصد وككون الامر امرا لان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصدا الى طلب الفعل واما غيرها
اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانها تابعة لحدوث العالم وليست واجبة لامكان تفاوت العلم
بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان
للعلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب لصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في
بعض الاوقات في تلك الصناعة ما هو في غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم
به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر
فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات
ما كان مقدورا متحركا للمريد دون ما كان فيهما ضروريا وقال آخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين
وبينهم خلاف في الحسن ايضا هو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجب او هو مما يتبع الحدوث مشروطا
بالارادة فيكون من قبيل الحكمية التابعة للارادة المرصد الاول في ابحاث الكلية الشاملة لجميع الاعراض
وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام
والاسلوب اذ ليست موجودة والجواهر ايضا اذ هو غير قائمة بالمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته بمعنى القيام
بالغير هو اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال الاشاعرة والعرض
ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفات لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود
ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام
بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد
على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء فانه عرض عندهم
وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا
على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف الكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل و
كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين
مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل
فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز
على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والجزئي في الكلي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة والمرض
وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في
تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس



للشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا
الجواهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة
في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق
الجوهر على ذات الباري المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي
وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة
وسائر ما يتبع الحيوة وحصروها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح
والطعوم والحرارة وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان كالجبائية ومقتضى عقله
وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها و
اعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود
يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد
منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة
الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة
وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون
قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد
فوجب اللاتناهي لما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع والجواز لضعف المآخذين وجه
اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم
واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الآحاد
والالوف مراتب غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا امتناع في ان
الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصد الثالث
في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة
فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة ولم ياتوا في الحصر بما يصح الاعتماد عليه
وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه منضبط بحيث لا يتطرق من الانتشار يشبه الاستقراء انهم
قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن حد الكم بالعرض
كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد ويرد عليه اقسام الكم
بالعرض او المراد بالقسمة هنا يعني حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل

للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء وبهذا المعنى
يلحق للمقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق
يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل
قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز
تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم
بقبول القسمة واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لا صح فيه باختصاص الحد بالمتصل
وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية يا حد
المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصها
بالمتصل لان الوحدة التي تنقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يعرض فيها شيء دون شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار
بهذا القيد حيث قيل فيه وبهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول
بل هو شامل للمعنى المتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون
الحد غير جامع لخروج المنفصل والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون
مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس
العالية بسيط لا يتصور لها حد حقيقي لما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف
لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي
هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبع الاول
الاين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه
هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى المكان الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من الامكنة مثل الدار
والبلد والاقليم والمعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو الثاني
متى وهو الحصول او الهيئة الثابتة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الى الحا ... مثل البار
والتارة وتقسيم المعنى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها
فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الآن الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان
في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد
والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعض نحو السماء مثلا وبعضها
نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للسببين معا فالقيام والاستلقاء وصفان متغايران لاختلاف نسبة
الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين
الاجزاء وحده لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا انتكس بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه

حيث قال لانه مختص بالمتصل ١٢ محمد عزيز حسن

كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحده باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما
ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فيجوز ان يتغايرا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجة لانا نقول الجنس
والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته وقارنت الى فصل آخر فالحق
اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة وهي هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا
القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة
للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب
للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم
والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة
ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن
حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه صفة هي الاين ولو نسبنا الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل
مضافا فالان لفظ المكان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه
فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يلزمك الفرق بين النسبة التي ليست
بمضاف وبين المضاف فاعقله وحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس
ان يفعل وهو التاثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التاثير الذي هو من مقولة ان يفعل
فهو يعني ان يفعل غير ما هو مبدأ السخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان
ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة وهي التأثر التسخني
الذي من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة المتبقية بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان
ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق العارض للثوب والقطع المستقر في الخشب
وغير استعداده لها اي غير استعداد المسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة الكيف ايضا
ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال
قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فيبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في
الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو
عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس
العالية على معنى ان ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان اي الوحدة والنقطة علينا الا
اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان

عاليان للاعراض خارجان عن التقسيم فبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور
الثلثة لجواز ان يكون قولها على ما تحتها قولا عرضيا وان يكون ما تحتها اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا
اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره
على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما اندراجهما في مقولة الكم على ما زعمه
فبطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى الانحصار للمقولات العرضية في التسعة
يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس لاخر عرض جنسا عاليا سواها اي ليس شيء
من هذين المقامين بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا
متخالفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على
تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا
او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاخر جنسا متوسطا
ان كان ما تحته اجناسا او اجناسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول
بل نقول لم يقصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة
اخرى اي جنس عالي الاعراض مغايرة للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه اي العرض
ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة
او لا الثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته او لا فهذه اقسام ثلثة لا تخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام
الموجود الممكن في اربعة وهذا فاسد لان النسبة اما نسبة لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة
بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان قارا لجواز
اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القار اي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان
ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى النسبة فالمضاف لان النسبة متكررة واما الى كيف لا يعقل النسبة الى
الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان ينفعل او يكون هو من غيره وهو ان يفعل في
اما ان الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل بعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض
الثلثة فالنسبة الى الجوهر راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات
والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر اما اولا فان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط
حتى تنحصر في الاين والملك بل قد يكون بالنسبة الى الكم القار بوجه اخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة
التي هي الاتحاد والفه فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاز التركيب
وانه يوجب تكثير الاقسام اذ يجوز ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون
قسما خارجا عن الاقسام المذكورة والفه فمتى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل



ولا بد لها ان تعين مقدارها اي انتقالها هذا القسم والفه فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولا يتعين
ان يكون شيء او لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان الحركة التي كان الزمان
مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه
والفه ان النسبة الى الكيف لا تقبل الابانة من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة
بالمشابهة واذا جاز ان يكون نسبته اليه على وجه اخر لم يكن منحصرا في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها بين
المقولتين في النسبة الى الكيف ممنوع فيه والفه فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اي حلول الاعراض
في ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه
وبالجملة فليس انتفاء ما عدا هذه الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الوجود لما وجدنا
شيئا هو جنس عالي للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرنا كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اولا في اول
قبل كل شيء الى الاستقرار وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى
كيفية الاستقرار فلا باس فان فيه اي فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشي
من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات بالمشاهدة فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه
سوى الاستقرار الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم
والكيف والنسبة الشاملة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن
قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير
اما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات
فان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان
والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذا مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود وخارجة عنها لانها اجناس
لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ابيض لا يحصل منه
نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال
اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما **المقصد الرابع** في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان
الاصم فانه ذهب الى ان العالم كلها جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عرضا بل
جوهرا والقائلون به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالي بشأنهم كابي الهذيل
العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية يحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي
بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في نفي المقالتين فانا ندرك الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها بالذات بنفسها
ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري عز وجل وعلا مريدا بها مع استقرار نسبتها اليه والى

غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم
من مكان الى مكان وهذا الحكم قد اتفق عليه العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور
في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ما كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز
والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر
واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا
مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول
او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه مقدم على انتقاله عنه وكونه في المحل الثاني
ثبوت فيه متاخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم
ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته لمحله
هو آن مقارنته بمحل آخر واما عند الحكماء فان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته
ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص
هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه بمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اي تشخص
آخر غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته
عنه باقيا بتشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر
من نوعه والانتقال من محل الى محل آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة عن احدهما الى الآخر
واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح
انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته
الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده
العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات
في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نم استواء
نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل
فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه ايضا عليه انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال
في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل لنفسه فاما ان يحتاج العرض المعين الى
محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه
لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح ان
لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول فامتنع

الانتقال



الانتقال وهو المط وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى المحل بلا شرط التعين اي الى محل مطلق
غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الماخوذ بلا شرط التعين
في كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم
ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم
التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم
التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من الماهية
المخلوطة المقيدة الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا
فهو اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز
بالنص فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني بط لان غير المعين لا وجود له فتعين الاول
فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي
ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح منتقل منه الى ما يجاوره
والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني هو مجاور
او المماس تشخص آخر من الرائحة والحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار يحدثه الفاعل
المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك التشخص الآخر على المحل
من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له في المجاورة والمماسة المقصد
السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز
وجوه المذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز
الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية
غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض
ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم لا يجوز
ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية
والا فجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض
واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر
فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه
وهما اي هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص
الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا
والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اي تحقق ان معنى القيام

هذا دون ذلك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان
اي فقد الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم
التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
لقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام
كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني او صفات الباري قائمة به
كما سبقه من غير شائبة التحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا يبعد ان يقوم عرض بعرض بان
وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه
ابتداء او والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا
له في تحيزه ابتداء بل هناك ما تبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر ليس
هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه
تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان
قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض
بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل
وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة
احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة
القائمة بالجسم فانهما يوصف بهما انتقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح
بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي
السرعة والبطؤ ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما السكنات اي السرعة والبطؤ لاجل السكنات
المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطؤ ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطع
لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطؤ ولا شك انهما
بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون
طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطؤ انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمه امر
موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطؤ
اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا اعتبرت الحركات
المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى البعض عرض لها في الذهن السرعة والبطؤ وانما لكل واحد منها
نسبتين اختلفت حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى فعلى هذا انما السرعة والبطؤ وصفان للحركة باعتبار ربان



ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج
آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح
عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة وان سلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما من باب الكيف
بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما
بالجسم لا بالسطح **المقصد السابع** ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من الاشاعرة الى ان العرض
لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر
مثله وتخصيص كل واحد من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه
يخصص بحوادثه كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت
وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فيلزمهم استغناء العالم
حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده
فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر
ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك
النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم
والروايح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون
خلاف كما ستعرف في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من هذه الاعراض السيالة يختص
امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اذ لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده
الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها
لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نعلم
ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نعلم
امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان
الله سبحانه وتعالى قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال
وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون
باطلا قلنا يخلقه الله تعالى منه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز الحالة مثله في محله في
الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله
في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله
في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين

بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب
انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده
واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع
بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه اذا زال العرض
بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول لغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما
امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض
او لا يوجبه لذاته بل باختياره بوجه وهو الفاعل المعدوم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط
وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه
يوجب ان لا يوجد ابتداء اولان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان
ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم
يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء
الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به ونقول في ابطال هذا القسم لما كان
التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي للطاري
بل الدفع الصادر من الباقي اهون من الدفع الصادر عن الطاري فيكون الدفع اقرب الى
الوقوع من الرفع واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم
نفي محض لا يصلح اثر المختار بل ولا الفاعل اصلا ونقول في ابطال كون زواله للمختار وما اثره عدم فلا اثر له
اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي يسند اليه زوال
العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرطه فلان ذلك الشرط ان كان
عرضا آخر ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي
هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط
جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء
الآخر وموقوف عليه والاعتراض اي على الدليل الذي عده عمدة انا نختار انه يزول بنفسه قولك
فلا يوجد ابتداء قولكم لو جاز ان يوجبه ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة اي دون الزمان
الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون
اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل
الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان
الثاني لان زواله فيه اما لذاته او لغيره الى آخر الكلام مما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا



عنه في صورة النزاع والضد قد يزول لطريان ضد آخر على محله قولكم حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان
اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال
الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له عليه اذ لو كان حدوث الطاري وزوال
الباقي معا لا يلزم الاجتماع على هذا الاشتراط وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفت
بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور
اللازم منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الاخير مشروط
بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء
جوز التعاكس في الاشتراط او لا نمنعها اي زوال الباقي وطريان الضد الحادث معا وهذه
المعية لا ينافي العلية اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي
مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة
متقدمة في العقل والحكم بان الطاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطاري اقوى لاقترانه بسبب يعدم الباقي معه
والضد قد يزول بالفاعل المختار اي بفعله لا بفعله لانه يفعل عدمه فذلك لا يحتاج الى اثر الفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل
من الابقاء بما فعله كاف في زواله والضد لا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن
الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل
كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه والضد فقد يزول بزوال الشرط قولكم لو كان الشرط جوهرا
اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض
فيدور قلنا ممنوع اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا
لا يبقى على التبادل اي الى ان ينتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض
عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض
الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يبقى لذاتها كدورات متعددة
من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود
ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت اي الى ما لا بدل عنه
كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل
وجاز ايضا ان يقال شرط العرض هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور لما
اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى
ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان انتظام طرد هذا الدليل في الاجسام
ايضا كالاعراض غير باقية بل يتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع

اعراض متعددة بحيث يمتنع خلوه عنها فالنظام والنجار من المعتزلة بناء على هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه فلا حاجة الى طرد الدليل منهما وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه وبقيد ما ذكرناه قوله ومنتقض من طرد هذا الدليل في الاجسام تعليم انه ببر والاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول بعرض يقوم له اي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور في المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفنى به الجواهر ولا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه قد يزول الجوهر بعرض لا يخلقه الله فيه عندنا يريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجوهر على راي المعتزلة ولنا في زواله طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذا جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان يعود انت او يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا به اي بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا اتهم فيه فلا يمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضوع يزداد به انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم توارد الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا نجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع وكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها حتى يحصل بمشاهدة الاستمرار المشتركة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته تبادل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين



مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فبدونه اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز ولا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما مع تخلله قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيكون الاعادة دون البقاء بل نقول ان ذلك اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم فيه العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري بمعونته ايضا والطرق المذكورة تشكيكات في الضروري فلا تستحق المناقشة فيها الا على طريق التنبيه المقصد الخامس العرض الواحد بالتشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا الحكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر بالتشخص الى آخره ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان التشبيه ليس تاما لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل تنبيه له ببيان لميته فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم لميته اطمان النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين كذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب والصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضاف ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف بالتشخص لقرب ذلك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المتضايفين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اي توضيح ما ذكرنا من الاختلاف التشخصي في المتشابهين المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا شبهة على ذي مسكة انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بها بين المتضايفين اعني الاب والابن فيلزمهم قيامه اي جواز قيامه باكثر من الامرين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق بين اشياء متعددة فلو جاز اتحاده هناك جاز اتحاده هنا ايضا ولا يفيد دفع هذا الالزام عنهم الا بيان الفرق فيه قال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا

يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في
الانفكاك الا لتأليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في المتجاورات
ولانه صح ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التأليف صفة ثبوتية موجودة موجبة
لصعوبة الانفكاك ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط
لا بذاك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة وهو قال ولا يقوم لواحد من الجزئين
لكان الظاهر فهو قائم بهما اي بكل منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه
منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار
الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني
وهو لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم
جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والثاني باطل لان الجزئين الباقيين
بينهما تأليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف
الذي بين الثلاثة اي يجوز ان يقوم تأليف بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا
التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة
النوعية والمنتفي عند ما عدم واحد من ثلاثة هو التأليف الثاني القائم بالثلاثة دون التأليف الاول
القائم بالاثنين فلا يلزم ح انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه
بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع
فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي واما قيامه بمحل مع قيامه
بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا اي بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم في التأليف ان حمل على
القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على الانقسام الثاني
فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الاخير الذي
علم بطلانه **المرصد الثاني في الكم** قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من
الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم الماديات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التي
لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد ثلثة الاول الكم له
خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على
القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية
وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض
يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية لها اذ لو تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك



فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والكم
لا يكون قابلا له حقيقة بالفرض عند الانفكاك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل
واحد في ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان آخران اي مقداران آخران لم يكونا موجودين
بالفعل والا كان متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في
المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم في تلك القسمة كما يعد الحركة
الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية
هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم اقول ان القسمة
الفكية اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض
الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعضه فلا يتصور
هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض
الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال
الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات
الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد
بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان
او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع
ومعنى العد انه اذا اسقطت منه امثاله اي في المعدود امثال العادة فني وقد يفسر العد باستيعاب
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقدار ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة
الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد
ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم عليها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ
معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو اي
هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاول لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد
بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف ح الكم الاول بالمساواة
او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة
واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه
ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهي شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة
بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يمكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال
ان كون المقدار بحيث يفرض شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو بعضه الذي

هو بفرضه العقل اولا شيأ اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض شيأ فيه يفرض بعده شيئ آخر ومجرد هذه المساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا نقيض تو قف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله المنفصل بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث المشرقية واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار هذا القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيئ اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرر الكلام في كتابه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص لفظ المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فمنهم من بنيه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبعد انت مما حققناه لك ولا يمكن بين الخالطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكنه ان يوجد فيه شيئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة

## المقصد الثاني في اقسامه

فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض منه شيئ غير شيئ فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر ونهاية لهما وبداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيأ ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر في المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما



الى خمسة وهكذا فالنقطة تثليث جزأ من الخط بل هو عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين لكنه جعل النقطة جزأ في الخط تجوزا في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس انتهى اليه الستة وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا منه اي من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو تام المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فخط فهذه اربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات فالمتفرقات هي المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيئ آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيئ معين فالاحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مباينة تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات تلك الاحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها احاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الاحاد الكثيرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الاحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات

## المقصد الثالث

الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قائمة والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك الا انها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان آخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الآخر فانه بين جميع ذلك لم يحصل الامن الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ و يتصور حقائقها اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد وقد يقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال للطول الامتداد في الامتدادين المتقاطعين في السطح ونهايته هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى

نيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه
وهو ثاني ابعاد الجسم وللامتداد الآخر اي العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من
الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث ابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم
التعليمي بحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم في نفسه عميق ويقال ايضا
للثخن النازل اي للثخن معتبرا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعني المعتبر باعتبار صعوده
سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان آخر سوى ما
ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال
ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا خامس
من معانيه ويقال العرض الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض
ويقال العمق الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع
معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول
بمعنى الامتداد الواحد والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات
مأخوذة مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا
اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان مجموعها
ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معها اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل
بقياسه الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة
الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما طول اولا نظرا الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول
وغيره بعينه ان القصر ليس مأخوذا مع الاطول وهو خبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة
كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلث اضافات اطوليتان و
طول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى
وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون
من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر فلا تؤخذ تارة بحيث يكون من شرط اضافتها
الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عندما يقال للخط الآخر انه ليس
بطويل او يقال هذا السطح عريض عندما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين
عندما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال العدد كثير بالقياس الى آخر
هو قليل بقياسه اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول بالقياس
الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذلك القول في سائر الاقسام المقصد الرابع



الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم
اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظ واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت
تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية
وغير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفى فيما وصفناه
لخواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه
الامور كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي
كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرض لها المساواة والزيادة والنقصان
فيقال مثلا هذه الحركة متساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة وهي منطبقة على الزمان ايضا فكأنها محل له او بالعكس
فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه وهذا
وجه من وجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيته وهذا وجه
آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه
والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا
الزمان بالساعات والاشياء بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها
كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات
كما مر من ان اجزائه مثلا في حد مشترك وهو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا
بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات
وبالعرض والانفصال بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل
خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية
وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان
ان الوحدة وحدة لا توجد في الخارج ان الاولى لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف
بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة
نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق
الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان
الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل
والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالمحل صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به
وهذا ايضا بط وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخص بالكثير وقد عرفت

بطلانه بداهة او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء آخر بجزء آخر والمراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع
ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول
من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام
الحال بانقسام محله لا طائل تحته ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصفة
بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا لم يكن الحال
ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع
من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودهما
هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كان الوحدة وجودية لزم انقسامها
بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا
اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة الجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب
الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع
من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها الملحوظ من حيثية
لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين
ان يدل ابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن عدمية
بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال وان قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها
ولا بغير الكثير ... فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخص بالكثير فان قام ذلك
الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه محالا آخر فان الاثنينية مثلا
لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء
من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما او غيره او يقوم بالكثير
من حيث عرض له امر صار به واحدا فينتقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا
صالحا لان يحل فيه شيء واحد شخص فيقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير فانه بط او من
حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المط
واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي
بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا
نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس
باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال

والاجتماع



والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال
والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض منه شيء غير شيء وانه
امر اعتباري لان العدم مأخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت
الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها
جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات
كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا حينئذ لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد
بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين
والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة والدليل ان الكثرة
موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له
وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له
مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه
واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له
فاشار المص الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان
تخيل لم يكن ذلك الامر الواحد موجودا اصلي كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد
بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستحضر سوادا في الخارج والمعدوم فيه فانهما اثنان
اي الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور كونها امرا واحدا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استحضر شخصا
موجودا في المشرق وشخصا آخر موجودا في المغرب وانهما ايضا اثنان اي معروضان الاثنين ونعلم بالضرورة
انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد
بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم
بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به
فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا انحل الشبهة ونجيب بان تلك الاعيان
متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه كذا الحال في الوحدة
العارضة للموجود ايضا **المقصد السادس** انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا
العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء
التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي بين
الاجزاء عليها فاذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمه اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا
في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير محالها

بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر
الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة تسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في جهتين
حصل امر منقسم في جهتين وقد تسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس هناك الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض
اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية
وانها كيف يتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر
والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر جسما وانقص وقد
يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة
واللامساواة بغير ان يقوم به كمية اتصالية يسمى مقدارا او القسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير
معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منها شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون
كمية اتصالية قائمة ولا عاد له غير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي
اجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا بالتوهم فانه قد يتوهم ان الجسم متصل واحد في نفسه و
نفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه
واحد عاد وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل الا الانفصال لعجز الحس عن ادراك
تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال
بثبوت شيء من هذه الامور الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء على اثباته بوجهين الاول
ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس
وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو المحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد تواردت عليه مقادير
مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في
الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا تتغير المقادير فيما ذكرتم من المثال بل اختلفت الاشكال
واختلافها لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة له لانا نقول المساحة
واحدة بالقوة اي مضروب احدها في المضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك
الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر
فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها
بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب وايضا فالماءان اذا اتصلا فقد بطل السطح
المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح آخر هو واحد وانفصل الشيء الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان جعل في
كوزين مثلا زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي



الى مقدار آخر من زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يقتضي الوجود
اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما
موجودان زال احدهما وحدث الآخر ويعطي التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل التبدل
جزءه اي بهذا التبدل تبين انه اي المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة
بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولا يثبت السطح مع كونه متناهيا الا ويثبت الخط الذي هو طرفه كما انه
اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء
الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فلا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول
فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض
وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك
تختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم
آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن البعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني
ان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه
خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه
شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته باقية محفوظة في الحالين
والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره
لما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح
المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه
فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما سلف عليه ان شاء الله تعالى
المقصد السابع انهم اي المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وبين
الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قبل الذات الا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس
وهو باطل بالضرورة بل بالحس لكون اجزائه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم الامس على اليوم تقدما بالطبع وبالعلية والشرف
والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا
اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى من عكسه فلم يتصور ههنا تقدم
بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي
يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء
في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون الزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم
في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه

فالكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم أيضاً في الازمنة الموجودة معاً
اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك
اي مع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال المجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها
على بعض يكون امسها متقدم على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في
زمان ويومه في زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه
زمان من الازمنة المتطابقة والآنات لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض
الآحاد عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا
معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان
كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم
والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان
هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد
ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك
بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات
ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها
اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء بتقدم آخر عارض بشيء آخر والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن
مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدم له لذاته
وهو الذي نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض
فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها
فانه محتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء
الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان التقدم للامس على اليوم رتبي الا ترى انه
اذا ابتدأ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان موخرا الوجه الثاني ان الزمان
الحاضر موجود يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل فالماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا
والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود
للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع
اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق
حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه [illegible]



فينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع الانقسام الى
ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقيبه اي عقيب الحاضر
والثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو قد حضر
حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب
الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون الحركة من اجزاء لا تتجزى لان
الزمان من عوارضها منطبق عليها وكذا الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي
الحركة من عوارضها اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في
احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فان تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخر
كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم
مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما
او نبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا
ولما كان حاصل الوجه الثالث انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل
والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي
او في المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص انتفاء ذلك الاعم
وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل
مستغرب بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع
وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور
فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والا ففي الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم
هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح
فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة
لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه موجود عنده في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال
والاستقبال وهو ظ ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه ونظيره ان المكان موجود في نفسه وان
لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه لو لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه
مناقشة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال
او الاستقبال والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور
كل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج
الا في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد ما ترجمه جواب ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال

علے عدم الزمان بالحركة لنفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة فى اقسام ثلثة الماضى
والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة
موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم منه تركيب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب ان لا يكون الحركة موجودة والكون وجودها
ضرورى يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتى تطلق تارة
بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذى يفعل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان
المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه
فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم فى الخيال
كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول فى الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون لها الجسم
ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز واحد انين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة
الى اخرها وليس منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها
وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها فى الخيال فظهر ان
لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها فى الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثانى لانها وان كانت
موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون
جزءا من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة فى جهة امتداد الحركة
ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب فى الزمان اى لا يجوز ان يقال ان الزمان
ايضا امر مستمر كالحركة بمعنى التوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الان ضرورة ولو كان الزمان امرا
مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور فى المباحث
المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى
الكون فى الوسط والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة
بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها تفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو
مقدار الحركة الوهمية قال وهذا الذى اثبتنا له الوجود فى الخارج من الزمان هو الذى يسمى
بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان فى ان الموجود منهما امر لا ينقسم
ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة
السيالة التى لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من
استمرار الذى لا ينقسم اعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة يجتمع الاجزاء المفروضة فى الزمان
المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان فى الآن ولو وجب



ذلك يوجب ان يوجد الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى اخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان
عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد
مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود
المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضى ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق
احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان
مركبا من آنات متتاليات ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع الوجه الثانى بالكلية احتج
الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض
حركة اخرى مثلها فى السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء
حركة السريع الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة
الا يرى ان السريع الثانى لما شاركه فى ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك
المسافة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها فى مقدار المسافة بحيث لا يجوز تفاوتها
فى ذلك اصلا وان ابتدأت احدهما قبل اى قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احدهما
قبل مع ابتدائهما معا قطعت الحركة المتاخرة فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى
الانقطاع على التقدير الثانى مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتاخرة
فى الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل
من الامكان الاول بل جزء منه متاخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع
وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان
الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا فى السرعة والبطوء واتحدتا فى الاخذ والقطع
قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتدائها بين الحركتين وانتهائهما امكان
يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة اعنى
يسع قطع تلك المسافات امكانات اى استعدادات يقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزءا لامكان
آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها
بالضرورة وتلخيصه اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها التفاوت بالزيادة والنقصان وليس ذلك التفاوت
بالمسافة لحصوله اى حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطىء مسافة واحدة
فان حركتيهما متفاوتتان ان امر ممتد قطعا مع تساويهما فى المسافة وهذا اعنى تساوى المسافة مع ذلك
التفاوت ليس مذكورا فى الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه اى انتفاء ذلك التفاوت مع اتفاق

المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت في الامر الممتد ايضا عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده اي اتحاد ذلك
الامر الممتد الذي قد يقع فيه التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا
ولا تخالفه اي تخالف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين المتفقتين في السرعة والبطوء متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع
ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبل لذاته وهو الكم لما
من ان يقبل المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما بتبعيته كما سيأتي
في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار الهيئة غير قارة اي الحركات والجواب عن هذه الوجوه ان
الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا توجد اتفاقا الا الجبائي منهم والضرورة ايضا
قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار الحركة
الوهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولا تحادا اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان
نفرض في الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم اكثر فيما بين
بعثة موسى عليه السلام وبعثة محمد صلوات الله وسلامه عليه ولا شك ان ما يكون عروضه لامر معدوم
لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفت من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها
لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما منه من امر معدوم بالكلية بل
من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده
في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض وان يكون الامتداد
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد
ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين على ذينك الامرين
الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي تعرف بها احوال مدلوليهما
الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا
وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتدءان معا وتنتهيان
معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور
ايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء الا بتعقلهما
الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة
والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح
الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته
مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان
ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان



حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت
المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب
ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها
مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم
بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه
الوجه الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن
فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر
من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان
التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب
قد يكون معه اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على
الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقيل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون
في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما تجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا على
ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن
مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطاري عليه بعد وجوده فلا تقدم للاب
عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر
معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتاخره
وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا
ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم
يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس
قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس
الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب
بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان فيستدعيان محلا وقد تبين
ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد
من شيء آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره ان ههنا شيئا تلحقه القبلية والبعدية
لذاته بغير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا
بعده قبلا لان مقتضى ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي توصف في العرف
بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب

من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اى قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على السواء وكذلك الحال فى جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذى يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه فى زمان متقدم والابن متاخرا لكونه فى زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك اى لو لم يلاحظ وقوعهما فى ذلك الامر الذى هو معروض بالذات القبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعنى جوهرى الاب والابن من حيث مفهومهما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذى يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذى نسميه بالزمان ولا نعنى بالزمان الا الامر الذى يمتنع ان يتصف بالعدمية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثانى ان ذلك الذى ذكرتموه اعنى القبلية والبعدية اعتبار عقلى لا وجود له فى الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده مثل ذلك التقدم الذى ذكرتموه فى الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا متحققا فى الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه **المقصد الثامن فى حقيقة الزمان وفيه** اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها ما قال بعض قدماء الفلاسفة انه اى الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم يوجد الحركة منه سمى دهرا وجوابه اى جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الدليل الذى استدللتم به يعنى استقرار الزمان وهو ظاهر بان العدم بعد عليه وجوده ولا يعنى عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا بالممتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا



على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثانى من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتطابقة مجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اى يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل هو زمان هو عينهما لان التقدم والتاخر فيما بينهما ناشيان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تاخرا بل لابد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم والتاخر بحسبه وتحقيقه ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج فى شىء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شىء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج فى الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر او التقدم وانه اى كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه اى التاخر امر موجود على رأيكم الا ذلك التقدم اذ لولاه لم يكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما وانه نفى محض وعدم صرف اعنى عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهنى الذى لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اى لكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج كما علم فى موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا وهو اعنى هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطؤ حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اى الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمقارنة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع جزء الذى لا يتجزى ومركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه مركبة من الآنات المتتالية التى هى الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اى كم متصل تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا للا

لانه لا تجتمع اجزاؤه والا كان الزمان قارا لانه لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان حوادث متعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار الهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لامتناع لاتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ولوجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة بدوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قدر الزمان يقتضي سرعة الحركة ومع ذلك يمكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر يجب ان يقدر بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المط الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما ستعرفه وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة المستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارا لها وما تمسك به في اثبات السكون بينهما متوقف على [illegible] الخامس ان الراي للزمان محلا اما لوجوده واما لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت وجود الزمان لان اوليته مأخوذ على تقدير وجوده ولم يثبت عرضه ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر الممنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال ويبطله اي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدار الوجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والثاني باطل



واما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والبعدية والمعية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته له تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا لها او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه تقعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره مما يخشخش [illegible] اي هذه عبارات ليس لها معنى ينتفع به مما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان هذا نعم توجيه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان المتقدم وجزؤها المتاخر مطابقا للزمان المتاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والتغيرات الدفعية انما يحدث في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها امكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا توصل منها الى نفع [illegible] ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال للكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا ونحن ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اي خامس المذاهب

في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اى ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم يختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارئ لاجئتك قبل ان اقرأ ام الكتاب ويقول الحرة لبثت فلان عنده قدر ما يغزل كبة ويقول الصبي متى طبخ البيض اذا عددت تمارة ويغير جهير برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي قعد فلان عندي قدر ما ينطبخ سرجل اى قدر من نحاس للحمار على هذا الكل من هذه الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده والمقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا ابقى مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ لا ابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معين فيهما في امر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي مجمعها ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه غيرهما من الامور الموافقة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها منسوبة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا شبهة على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت **المقصد التاسع** في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل فيه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم تغيب ويجيء جسم آخر حيث هو وضرورة انه يقدر له ثلث ونصف فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اى من الامور المذكورة العدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عنقريب وتشكك عليه اى على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ويتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر



على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اى ذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو المتمكن فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اى بانتقال الجسم بوجوب انتقال الحال بانتقال المحل فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اى غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة او بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم الته وعدم التناهي في الاجسام وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا مستقلا مجردا فلا اشارة ح اليه اى الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل بالضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اى في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا شك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله اى حل ما ذكرتموه مفتقين وجه فساده وكان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع فقط انه اى المكان خارج عن المتمكن اى ليس جزءا له والا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اى المكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اى الصور الجسمية فهو هو اى قابل الاول الذي هو المكان بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى لما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وعرفت انه اى الثاني لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان متعاقب عليه الممكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب نسب الى

افلاطون وبعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة
بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم
مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مشارا في الفطانة وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان
هو المحدد والحاصر المقدار للشيء الحاوي له بالذات والصورة ايضا فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات
ومقدرة اياه وهو من جنس الاول لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين الا ان يراد عليه والمحدد و
والحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد وحاو بالذات وكل
محدد وحاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطل اي هذا الحكم الذي
زيد بان الذاتيين المساويين قد يشتركان في لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الآخر
فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا منسوب الى افلاطون
قالوا انما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد وسماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة
واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها وان الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري
الاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه
والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد او غيره فنشرع فيه ونتكلم عليه
ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه ولا ناقصا عنه بحيث لا يخرج شيء من مكانه
عنه والمكان محيط به اي هو بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا نسب اليه بكلمة في كما
كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى
صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن الفرض بازائه
جزء من المكان وبالعكس فينطبقان بالكلية ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان
على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه
واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه ويسمى الملاقاة
على هذا الوجه المماسة فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي
فاذا المكان اما البعد واما السطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الثاني فالبعد اما موجود
او مفروض موهوم فهذه ثلث احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك لما لا مزيد عليه ان يقال لما كان
الجسم بكليته في مكانه بالبداهة لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في
جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة
كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
عرضيا لامتناع الجزء ونافي حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون



مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جوانبه والا لم يكن ماليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد
الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر مساويا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان
اما ان يكون امرا معدوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم فيلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد الاحتمالات
على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول
فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت ذرة على رأس قبة بمقدار
درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون
من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا
انه لا يخرج عنهما وانه اي كونه بعدا محال اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة
على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية اولا
يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية فمن مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة
الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر يتحرك اليه وينقل الكلام
اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها
في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع ممكن انتقاله
لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث الكل ايضا الا يرى انه اذا اخرج كل واحد
عن مكانه فقد خرج الكل وله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج
عنه لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم
ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع
حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم
قبول البعد للحركة ايضا الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في مكانه
نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان ينعدم البعدان حال كونه حاصلا فيه والا كان
المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا ان ينعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان
معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متماثلان
وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها مقادير بالعظم
بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا لذاته للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر او الاتحاد في الوضع وقبول الاشارة

ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز
خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كل شيء واحدة منها وهو باطل بالبديهة واليه فانه
اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان
يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء التحيز وامتناع التداخل فلا يجوز التداخل
البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة واليه وعلى هذا يكون
قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل
المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات مفردا لحيز
على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا يكون مقتضية للتحيز ودون
الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فينتقل مكانا اكبر ثم يتكاثف فينتقل مكانا صغيرا مع بقاء صورته
الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للتحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض
سوى الابعاد للتحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل في الاجسام المتناهية الا الابعاد فاذا لم
يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن
الوحدة المتشخصة ويقدح الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المتشخص
ذراعين بل ذرعا ما كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا
متعددة فيرتفع الوثوق على امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين
اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق
والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها
الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي
فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم حينئذ من عدم قبول
احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال
كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة
اليه والا استغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي
هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله
فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه
لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى
ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه
نبا خبر المبتدأ او الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا



مجردا انتهى كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه لم والجواب عن الوجه الثاني
انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول هو بعد في
الجسم يلازمه وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك
بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين
البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي
لوازمهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي
وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز
كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في
المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم
تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي
بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما
حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي
هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا نقول به فانا نقول لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم
بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فرع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه
بعدا كما تحققه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط
به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح
الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها
كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا
من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة سطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من
سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من
تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير
يطير والريح يهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير الواقف والريح تهب او يتحرك
المحوي وحده كالطير يطير والريح واقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتئام
من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة
تماس محدبها مقعر كرة اخرى ومقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا
لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم

ويطبق ابعده عليه ويسمى البعد المفطور الا انه قد علم عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما يحصل
فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا يحتاجون فيه الى
نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة يجوز خلو هذا البعد عن
الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اى كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور
اما انه اى البعد الذى هو المكان موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع
وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة
بالضرورة ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى
فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى
السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم
حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع
النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال فى قبول التقدير واما انه اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن
البعد لكان هو السطح لما مر انه لا يخرج عنهما وهو اعنى كون المكان هو السطح باطل بوجوه الاول ان
لكل جسم مكانا بالنص فلو كان المكان هو السطح يوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام
متعددة واياما كان فيوجد لكل جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهى الاجسام وهو باطل لا يقال لانم لزوم
لاتناهى الاجسام بل ينتهى الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام
عندنا ليس له مكان بل له وضع فقط فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول
كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان لكن المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم فى مكان فيجب ان يكون المكان
عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون
الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى غلط بالضرورة كما ذكرناه وبالاتفاق ايضا ليس
الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز فقد
اجزموا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فما بالهم
نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه
هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان فان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما تعرض
لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
وتحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل
امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال
من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها الذى ذكرت هى فيه انتقال لانها



لا يستبدل سطحا بسطح والضرورة قاضية ببطلانه الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون
منتقلة من مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان
ويستبدل بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان
يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام فى الاشارة الحسية
وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس بمتمكن
ولا بعد فى ان يكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه
ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا والفهم ان يخصوا قولكم كل جسم فهو يختص بالاجسام التى لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة
الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك
الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة
عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم
بالضرورة والثانى من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان واما بيان
الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء اى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان
هو السطح حركته فى تلك الحالة وليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اى
الطير فى تلك الحالة يستبدل السطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال
الامكنة والحجر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه فى حال حركته لانه غير مستبدل للسطح
الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق وقد يجاب عنه اى
عن الوجه الثانى بمنع الملازمة اى لانم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك
وما ذكره فى بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هى تغير النسبة
الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما فى جسمين تحركا
على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل للطير الواقف فلا يكون
متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا وحاصل فى الحجر وفيما نقل فى الصندوق فيكونان
متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة
معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه
لعدمها اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا لعدم الحركة والسكون واذا كان وجود التغير معللا

لوجود الحركة وعدمه بعد ما علم بكون نفس الحركة واليه اشار بقوله الا انه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه
حقيقة الحركة فيسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال
ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجدى ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق
في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة
الى آخرها اى ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة في ما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه
الحالة ليست بعين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط واستبدال المكان من لوازمها
اى من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير
الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا
من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن هناك
حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم
من الحركة ولو اكتفي بان استبدال المكان غير الحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد
المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة
من حال القمر تبدل اوضاعه بتبعية التحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية يجب انتقاله من مكان
الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا
للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان باثره فيجب ان يكونا متساويين بيان الملازمة اى
بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما شمعيا مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه
صفيحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة
اضعاف ذلك المكان الذي له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزد وقد يمنع
بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء
المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل
الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء
ذلك المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انقبض قريبا من الاستدارة وايضا الجسم
اذا حفر فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من
المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا
ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من
النسخ كهذا او الجسم اذا حفرنا الخ فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح
والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم



بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر الساكن في الهواء وملأه الهواء لم يبطل ولو ان السطح الذي
كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات
الجهة بانه اى مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة المتصور كونه بالحصول فيه فالمكان الذي
يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال
ما فرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد والذي تنتهي اليه حركات العناصر
اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما فرض هذا الخفيف متحركا
اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق
عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون
كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح
كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يقال بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من
مكانه وربما ادعي في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم
دخول الهواء او شيء آخر فيه كان ما بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا او محاطا باطرافه ولا شيء
من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم
بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد
اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي
هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا ما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه
الى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره
فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط
لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبته اليه على سواء فيلزم ان يكون للجسم المتوسط مكانان احدهما
مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيها اى لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا او يجوز
ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي المحيط
والمحاط في الحقيقة المكانية ولو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال

مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلائه بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه
فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال
الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث
لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما
القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين
الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن الشاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء يجوزون
واتفقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم
فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين
اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت فيقال ما بين جسمين
آخرين لا يتماسان كما غير فيه ولا شئ من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود
اما جسم كما هو راي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي القائل به وهذا الخلاف انما هو في
الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره بل اليقيني وجوده في الخارج اولا واما الخلاء
خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية
بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي
لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين
الاجسام على رايهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول
انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان
ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون
بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مساما او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة
يتساوى وضع اجزائها فان كانت نافذة وتسمى مساما او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا
صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت لمساواتها فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال
بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان
يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من مسافتها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت
الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها منافذ وان
فنفرض فيها اجزاء اخرى فان انتفت حصول الملاسة والا صارت اصغر مما كانت فنفرض فيها اجزاء
اخرى فاما ان ينتفي او تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول



وصارت الصفحة ملساء وقال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف
اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح
صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية
والا لذهب الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فهو وان جاز الا انه لا بد ان
يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقطة متفرقة وذلك محال فوجب
القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يمكن التماس الا الاجزاء لا يتجزى يعني اذا
طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان تماسا تماما لها او ان يماس شئ منقسم في جهتين من احدهما
نظيره من الآخر والا لم يمكن التماس الحاصل بينهما الا الاجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي
تماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض
الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احدهما عن الآخر دفعة بان يرتفع جميع جوانبها
معا اذ لو ارتفع بعض احدهما دون بعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع
بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة
على قياس ما ذكروه في نفي الجزء بتفكك الرحى وهكذا القول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها
باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة
واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو
محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع
الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء
جسما آخر غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند
كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على
ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو الحق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء
اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا
وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا يتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينتقل الى الوسط
ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق
اجزاء لا يتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في
المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف
في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجواز تقابل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا بعد بيان
جواز الارتفاع دفعة اي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده

في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور
وقوع الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعهما يشغلان الهواء من طرفيهما الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا
رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول
اللامماسة وان كانت آنية الا انها تحصل بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة
وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد ان
يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني
من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام لتصادمت اجسام العالم
باسرها وتحركت بحركة البقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا والا لزم لبطلان الشرطية ان
الجسم المتحرك كالبقة حينئذ ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والمفروض انه اي ذلك المكان الآخر مملو
بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام فحينئذ ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه
البتة اذ لا تتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه
مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط
بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى المكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول
اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر ومتوقف عليه فهو اي الجسم الآخر اذن ينتقل
الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه
وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه ضرورة [illegible] انتقال الثاني اليه ولا يجوز
ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان
جسم رابع فينتقل الكلام فيه ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول
الزامي مبني على قواعد الحكماء اذ عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد تقدم الله الجسم الذي
قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي
مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا التصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال
التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلفه المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه
بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام
فيحصل له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال اي
غاية ما يتبع ما خلفه وما قدامه لذلك التخلخل التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك
في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت



ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط ما بين فخه
وبين ما لم يندفع به ينضغط الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلفه هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه
ما لقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فينضغط
المتوسط الى قبول حجم اكبر فلا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة
وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كبيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل
التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره
مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا ممنوع
كونهما لما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها
الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك
فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف و
لا تقدم فان انتقال الجسم عن المكان الى وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء
الحلقة التي يدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور
التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط
علة للآخر فيكونان حينئذ كحركة الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد
المستدل التلازم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين
وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على
الآخر اي ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بحيث التقدم معناه هنا
اي منعنا ان التقدم بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا يتوقف بينهما اصلا او التوقف
من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في
البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا
تحرك سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا انه [illegible] اجسام العالم
وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة
الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان
الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود واجمع الحكماء على
امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء
فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي
على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان ولكن ذلك

ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى فى القوة المحركة والجسم المتحرك
مقدار المسافة فى ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية فى زمان اكثر من زمان الحركة
الاولى ضرورة وجود المعاوق الذى يقتضى البطوء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية
فى عشر ساعات مثلا ولنفرض حركة ثالثة مثلهما اى مثل الاولى فى القوة المحركة والمحرك ومقدار
المسافة فى ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون بهذه الحركة الثالثة فى
ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان فى الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق وكلما
كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطاء والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان
اقصر وهو اى المعاوق القوام يعنى قوام القوام الجسم المائى للمسافة الذى تحرك فيه المتحرك فان
كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالماء الثانى بالقياس الى الماء الاول كان الزمان الواقع
بازاء المعاوق الاول عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما فى مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات
لزم ان يكون الحركة فى الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة فى هذه المسافة كالحركة فى الملاء الرقيق وجه
معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما فى ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق
وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة فى السرعة والبطوء والا اختلف الزمان ايضا هف لان
لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطاء واكثر زمانا من الحركة التى
لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبنى على مقدمة واحدة وهى
ان تفاوت زمانى الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان
المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين
انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هى هى تقتضى لذاتها زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة
من حيث هى الا فى زمان فذلك الزمان الذى تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات وما زاد عليه
يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا يتم تلك المقدمة التى بنى عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اى
وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذى
تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك
المقدار الزائد بحسب تفاوت المعاوقين فى المثال المذكور لا اصل الحركة اى لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت
بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ فى الحركات كلها لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف ففى المثال
المفروض وهو الحركة فى الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما فى الحركة
الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذى
هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع



عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهى اى عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة
الاعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فيكون حركة فى الماء الرقيق فى ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضى
زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة فى ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة فى اقل من
ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة فى
زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اى لذلك الزمان الذى وقعت فيه تلك الحركة
نصف ولو فرض وقوعها فيه اى فى ذلك النصف كان الحركة الواقعة فى النصف اسرع منها اى
من الواقعة فى الجميع بالضرورة اذا اتحدتا فى المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان
ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الكلف
وهذا الجواب الذى هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسى انما يتم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك
الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى له بيان امكان وقوعها
فيه لا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء دون الكل بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان
يقال الزمان الذى يقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة
فى جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما تقسيم
بالفرض الى اجزاء هى ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة
والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هى حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها
مسافة وهذه احكام لازمة من نفى الجزء الذى لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان
اية حركة فرضت من الحركات اذا اجرى على اى وجه اريد كان لكل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من
اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة
فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هى صالحة لان يقع فى اى جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل
يقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود فى كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان
اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج فى ابطال اللازم الى بيان وقوع
الحركة فى نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفى الجزء كان هذا الجواب فى التحقيق ايضا
هو ايضا فان الكلام من المعترض انما هو فى تلك الحركة المخصوصة لا فى مطلق الحركة اى ليس اعتراضه
بان ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بانه يبطل لاستلزامه وجود اسرع الحركات او ان
ماهية الحركة موجودة فى ضمن اى جزء من الحركة يوجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على

ما قررناه بل بان يكون الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة يقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة
المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا معينا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع
النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون البعض من الزمان بازاء المعاوق
والبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على
حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق
ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل
يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه
مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان
الخلاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه
تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة
المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا
موهوما او موجودا فيه كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة
فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه
لزم تركه لحيز وطلبه آخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص لحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان
انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا
في مجموع العالم وحيزه يجاب لما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه
ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا اما ذلك الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما
يكون لتلاوم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد
الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن شاغل لا في
ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء
بهذا المعنى وايضا ملاء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار
العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد يستدل بعضهم بهذا الوجه
على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته
فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام
من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لما كان الحجر



عن الحجر لو وصل الى السماء وذلك ان صعوده اليها انما هو بقوة تفيده استفادها من القاسر فتلك
القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي انما تفنى تلك القوة لاتقاوم بهذا القابل لمصادمات
الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تنعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل
بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير تمامه انما ينفي كون ما بين السماء والارض
كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان
يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى
يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا
بان مقاوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة
هذا على رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وبها احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات
حسية الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية
آب دزدك فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل
وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك التوقف من الماء مع ان طبعه تقتضي نزوله
الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء
اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه هواء وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل
فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها
ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة مجوفة من نحاس يجعل احد طرفيها
دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل طرفها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون
غلظه تاليا لتجويفه الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده ولم
يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا
بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان
ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس ايضا اذا
وصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء عن الانبوبة
لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من
اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في المحجمة وما هو الا لان الشان هو انه بقدر ما يمص من
الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما يليه من اللحم قسرا اي
استتباعا قسريا بضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث
لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه [illegible]

منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها فاذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت
قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الزاجة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانه اذا غمس
احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع
وما ذلك الا ارتفاع الا ان سطح الهواء ملازم سطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص
تبعه سطح الماء بالضرورة ورفع الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة
بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها
هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه
فاذا ادخلنا الانبوبة منها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شئ من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج
واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شئ من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما
فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل
خلوها عما يكون شاغلا لها ماليا اياها لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع الخلاء معا
والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم
من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكننا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة
امارات مفيدة للظن لا تبرأ من يفيده بالمقطع بالمط قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت وتجمعت
ربما اقنعت النفس وافادتنا يقينا حدسيا لا يقع للخصم الزاما فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان
امكن ان يفيدهم خبرا يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فرع على القول بالخلاء الاول
من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا دخل البعد الموجود عندهم في مادة جسمية والا وان لم يحل
في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بجسم يملؤه او غير
مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان
بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين
بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملأه جسم فيكون حينئذ خلاء ومعنى
انه بعد مجرد عن المادة ذي بمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء
بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال ان السطح ان فيما بين
اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا في نفسه مجردا عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم
فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان
هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء
قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السرقات وينجذب في الذراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة



دافعة للاجسام الى فوق فان المتخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اسرع الى تفرق
اجزاءه ويداخلها خلاء ليفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة
ودافعة وهو الحق **المرصد الثالث** في الكيفيات قدم مباحث الكيفيات على ساير
المقولات لانه اصح وجودا من جميعها لان منها المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها
لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية
اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه
معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها
لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من امور متساوية لا يحد اصلا ولا يرسم رسما تاما ويجوز تعريفها
الرسم بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس
العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة
والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى
آخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى يؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض
كلها واحترز بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فان الكم يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة
عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودان
في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض
كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم
بمعلومين فان الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والثاني يقتضي
القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف والاخير احترازا
لقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية
فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست ماهياتها في انفسها مضافة الى غيرها لما عرفت
من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على
تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امر آخر بخلاف الكيفيات فانها قد
تستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور
بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصورها متوقفة على التصورات المتعلقات
معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه
وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجوزية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات

المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية وما ظفر الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء اى التتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اى الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا اما استعداد الى كمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لا نجده فالمآل هو الاستقراء فالمعول عليه اذ لا واحد فالمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اى ان صدر عنه ما يشبهه محسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازي هذا التصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكم ولا مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالها ايضا في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا اى وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اى فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اى غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس وللاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعية اى يتعلق بالاجسام





اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الخ مع انه زيفه بما ذكره في الشفاء من انه يصح الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اى ثابتة في موضوعها بحيث لا يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم يكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات بوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي من نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا من وجه اخر نسب اليه ثم انهم لما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها سريعة الزوال كما اشبهت الانفعالات والتاثيرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك المشار ثم اشار الى سبب في التسمية بالانفعالات فقال وهو اي القسم الثاني لشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات كما اشرنا اليه لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني في اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما فاتها من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شيء ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اى انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة

النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات بوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين العاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد العاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا يخلو عن الكيفيات الملموسة وقد يخلو عن ساير المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان

في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه
اى وفي هذا النوع مقاصد خمسة الاول في الحرارة كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات
كما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات
لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر في
العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اى
في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات و
تجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات انتهى كذا ذكره
في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية
لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اى في رقة القوام وغلظه
ينفعل الجزء اللطيف منه اى من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل
غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطوء وربما لم يعده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم بسببه اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيها
تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تالف منها الاجسام
المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية
والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى
معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ارتكب شططا اى
بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس
يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكميها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة
لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم يستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها
ثم معرفتها اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور ولا يقال
يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه واذا عرفت بها افادت
معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الاترى الى ما ذكره
المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات
واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود
بذكر خواصها وآثارها في بيان حقايقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان هذا الذي
ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا



لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام
بين تلك البسايط وقوي التركيب فيما بينها فالنار لحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق
وحينئذ فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب
افادته الحرارة سيلانا وذوبانا فكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فيحدث
بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما يشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة
في البوتقة ولولا هذا العائق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقتها النار كما تفرق
اجزاء جسم لا شدة التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق بوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب
ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق لحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي لسبب مانع
منه جائز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اى غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذ ويستصحب
معه الكثيف لقلته اى قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه
اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتفيده
الحرارة اذا اثرت تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين
كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده استعدادا كالكبريت
والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو
ان نقول الفعل الاولي لها اى للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل
المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا
تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ والابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها
مع اجناسها بمقتضى طبايعها كما مر ولذلك اى لما ذكرناه من ان الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد
المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اى تجعل محلها فاعلا لمثلها
فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية
للصعود فيحدث عنه اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع
المتماثلات لما عرفت وتحدث اى ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام
ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو ان يتلاحم
الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع
وهو ان ينتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الهوائي الغريب بتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف
هذا اشبه لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتخلخل فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من اجزاء
الكثيف فيضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف الخ فتحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما

وانما اورد الضمير مذكرا بالتاويل المذكور واما رجوعه الى النار كما في تحليل الحار بحرارته الكثيف وربما
يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انها قد تفرق الحرارة
المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها الحرارة بالتبخير فتتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع
الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما ازدادتا تلازما واجتماعا مع
تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالته الى الهواء فان الحرارة
اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا فعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا تفريق
بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالته في القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا
في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما وتوجد في بعض
النسخ وستفرقه عن قريب اي ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير منهما اي ثاني مباحث
الحرارة كما يقال الحار لما يحس اي يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل لكن
يحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتاثر منه اي تاثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية
الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته
اي في معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس وهو الاستدلال من
وجوه اربعة فباللون اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة
على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريق دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها
كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل
بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة
الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا
من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير او مع قوته
فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما
فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه
بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام
السماوية المضيئة والحرارة النارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها
في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان تتخالفا بالماهية والحرارة
الغريزية الملائمة اشد الاشياء مقاومة مدافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة
اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة

لا يفعلها



لا تفعلها الا الحرارة الغريزية فانها آلة الطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد وتحرك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة
الغريزية ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط
فالحرارة الغريزية تحفظ الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة
لها في الماهية ومنهم من جعلها اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي قال الذي
عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة
الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم يكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة
الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية
افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية
والغريبة النارية ليس في الماهية في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى
لو توهمنا الغريبة داخلة فيها والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه
اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن طرفيها واستفادت بالمزاج مزاجا
معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي
تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحارين الغريزي
والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية رابعها ان الحركة
تحدث الحرارة والتجربة محققة اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فقد اشكل الامر كما اشار اليه بقوله فيجب ان تسخن الافلاك
سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلثة التي هي في وسطها الاثير
والافلاك بمنزلة القطرة في اللجة المحيطة فيصير هذه الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك
عليها مع مساعدة كثيرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد
في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة وجود القابل وحينئذ فلا تسخن الافلاك بسبب حركاتها
فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية لملابسة سطوحها ولا تتحرك بحركة الافلاك
فتسخن بالتبعية على انه جواب النقض والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان
فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا حركة للعناصر حتى
يلزم سخونتها بوجه فان قيل كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك
فيما سبق في بحث الجواهر انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك ونسبوا التحريك بتعين ان يكون بالتشبث
فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم تحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة
بسطوحها بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار تتحرك لمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس
سخونة النار يوجب سخونة الباقي لان برودة الطبيعة الزمهريرية تقلو منها خاصيتها البرودة قيل

عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا اذا اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا وعلى هذا
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وعلى كل تقدير فالقول انها اي البرودة وجودية كالحرارة وان عدم الحس بالضرورة لان الحاصل المحسوس
حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف والعدم وذات الجسم
باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية
مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق
انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلنا عن ابن
سينا المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث احدها الرطوبة سهولة الالتصاق
اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام
الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب
مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته
وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا
فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء وهو اشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك
ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال
وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني
ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بانه ارطب باعتبار احد هذين
الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء
لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى
في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم
منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس
وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك
الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته
لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا اليبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا
فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه اسهل اتصالا حتى زاد في سهولة الاتصال
على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم كونه ارطب اذ ليس
اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركها انه يوجب ان
يكون الهواء رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات والتشكيلات
الغريبة وتركها بسهولة وقد اتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس لتفيده اليابس استمساكا عن



التشتيت كما انه لتفيده الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان
يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا
وتفرقا وربما الزموا ان النار بالنسبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب
من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما
والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء
وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا
من النار ليس ببسيط بل هو مركب بالهواء ومختلط به فيجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب
اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث
ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل
السيال مع كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السيال وفي الملخص ان السيلان عبارة
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير
يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معلوما لنهما
ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال اي كيفية يقتضي عسرهما على
التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال الامام
الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه
ويصعب اتصاله بالذات بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه وينفرك بسهولة وهو
اليابس فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما اللحامات
سهلة الانفكاك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش
ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا اوجدته في مباحث
ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب
الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك
والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا تقوى
الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بلحامات
سهلة الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعته تلك اللحامات وهو اليابس الاعلم ان
اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي سهل تشكيله باي شكل اريد وتعسر تفريقه بل يمتد
متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس

واذا كان من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي تصعب تشكيله وتسهل تفريقه وذلك
يجب عليه اليابس منه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه الاول
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا اجساما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته
النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب
والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى
على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عمن شانه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة
بمعنى الآخر الثاني في ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية
بسهولة قبول الاشكال وتركيبات قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كسرعة التاثر عن الملاقي
والشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان الرطوبة المائية مخالفة للرطوبة
الدهنية المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع
والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل توجد
كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة من السواد والبياض او لا توجد الحق انه غير معلوم
وان امكان وجودها مشكوك منه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية
الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية
فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان
سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بتلك المعنى فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان
يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال
وقال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها
محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه **المقصد الثالث** في الاعتماد
وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود
ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا التعريف منه بان الاعتماد علة المدافعة
وقيل نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا ثبوته ضروري
ومنعه مكابرة بالحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق

منفوخ



منفوخ فيه تحت الماء احس منه بميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكره انما هو في نفس المدافعة
فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى
دليل ولذلك قال واما اثبات امر يوجبها اي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اي
لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطوء والحجران المرميان من يد واحد في مسافة
واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة
حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدا اي
وليس بالضرورة فيهما على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار
معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدا لها ولا معاوق داخلي غيرهما يوجب تفاوتهما في السرعة
او البطوء واجاب الامام الرازي عنه بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى
لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة
مبدا مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما ففيه وجه او ستقف في اثناء البحث
عن احوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدا المدافعة
بان الحلقة التي يتجاذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد
منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا لفعل
الآخر فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ودافعها لمانعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل مع ما فعله الجاذبان
ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدا غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث
الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة
ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها انه للاعتماد انواع متعددة
بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى ساير الجهات وهل انواعه كلها
متضادة او بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا فمن لم يشترط
غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن شرطها قال ان كل
نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان
كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد

واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان محيطة به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله يسمى تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع وتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وهم باطل وان كان مشهورا مقبولا بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه مختلفة بالماهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وتنعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي مثبتا لجهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها على تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول ففي المكعب هو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة وجهاتها بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذلك للكرة بالفعل طرف وهو السطح المستدير



المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره ايضا ويلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات فالجهات المطلقة هي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبارها منتهى الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا صار ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال الا ان الفوق والتحت ما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث راس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي اليهما كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا اقسم لقوله انواع بحسب انواع الحركات اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فجعل الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة تسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان ويمتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات

المتفرع على تعددها كما ذهبت اليه الطائفة الاولى لا اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع
بوجهين الاول من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظ والمتعلق به اى بذلك الحجر
من اسفل الجاذب وله اليه اى الى الاسفل ان يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق
وميلا مغالبا له اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما
فيه اعتمادا او مقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع ذات
الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اى لو قلنا ان الاعتمادات
متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره
القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اى رابع مباحث
الاعتماد وقد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما
فالموجب للمدافعة الصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اى من الثقل والخفة عرض زائد على نفس الجوهر
وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاد ابو اسحق فانه قال
في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر
الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة
في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة وابطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم فرغ
الماء اى صب وملئ زيبقا فان وزن ما يملاه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملاه من الماء
مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في تلك الزيبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر لهما اى للزيبق
والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المائية له الا ان يقال بان في الماء خلاء يسيل الماء
اليه طبعا اما للقادر المختار واما بسبب آخر للفرجة وحينئذ لا يتساوى اجزاء اجزاء الزيبق لانها متلززة متلاصقة
فلا فرج بينها اصلا وهي اكثر من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله وكان يجب على ذلك
التقدير ان يكون زيادته زيادة الخلاء على اجزاء المائية كزيادة وزن الزيبق عليها اى على وزن
اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انه لعدد الخلاء في الماء وهو
اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء ما عشرون جزءا خلاء
كالفرج بينها اى بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس المشاهد
بالتلاصق بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا وقسمه الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه
اى الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اى بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل
القسري كميل الحجر المرمي الى فوق اولا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل
النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن

النفس



النفس الناطقة بناء على انها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة
عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط
الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك
اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض
لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك لظاهره لانهم
حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اى حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست
احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك
فان لم يحصروها فيهما اى ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض من الطبيعية
كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا
بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام
كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة
الماء تقتضي صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان
يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب
هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فتحتاج الى اخراجه
واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح لانه يجذب غذاءه الذي
هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض من ادعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو
القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فتنقبض واذا
انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فتنبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر
حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه ثم قد يقال ايضا ان كلا النبض
مركبة والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له
حكمين الاول ان العادم له اى للميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية
الا ما مبدأها القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل
الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن واحد لما مر من ان
قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة والذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك
بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة
وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلنأخذ جسما آخر ميله عشر ميل الجسم
الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة

الثقيلين المعاوقين اعني بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانهما تقطعان مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسألة الخلاء وقد نقلناه الى ههنا وبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسلكين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حدا لها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة حد من حدودها وينبعث فيها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديدها لما من الاسرع والابطأ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن ان تحدد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها يطلب الحصول في المكان الطبيعي فيكاد يقتضي قطع المسافة في زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيجب تفاوتها في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا ويقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المص

الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه لغو وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة في ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم



طلب الحاصل وهو خطأ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك ان كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه خط من الثقيل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى سفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد يجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة من مراتب الميل كذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه ويقدر بتلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واما اذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خليت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده وربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى مما احدث كل واحد منهما اشد بالقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبدؤها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع قبولا للحركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكاة ما تماسه وتنخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما

مع مبدا الاخرے وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد مما في طبيعة الصغير طبيعة فليس يلزم ان يكون فيهما مبدا المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدا المدافعة جبلية قريبة لها فلو اجتمع المبدان اجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدا المدافعة فيهما مشروطا بشرط يتخلف فيه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتيك فے الجهات الارادة ما يقطع ويضمه اليه اى الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف بتاديهما اى سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة فے الاعتمادات فمنها اى من جملة ما اتهم فيها اتم بعد الاتفاق على انقسامها اى انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب هو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمى اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه اوهما اى كاعتمادي الثقيل والخفيف الى سائر الجهات اعنى القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال ابو على الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يجب بها ويبطل انه قياس خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير عليه جامع بينهما والى يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة منها الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال بالفرق فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة فے الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل تتضاد الاعتمادات اللازمة او المجتلبات تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد لازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي مرفوع الى فوق فيه مدافعة بالطبع يجدها الرافع وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة ايضا يجدها الدافع له اي الرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللجبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها اى يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالنص فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة

بالضرورة



بالضرورة اليه اشار بقوله اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالحبل الذي يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث الامر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اى من جملة ما اختلفوا فيه انهم اتفقوا ان الاعتمادات التي تبقى عند الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة محكوما بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اى المجتلب يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعنى الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك قطعا في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزم مرح ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه ليس باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نسلم كونه اى كون ما ذكرتم اخص صفة النفس بل ذلك اى اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا نسلم الاشتراك في الاخص الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل محض وبلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور لنا في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اى ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاجناس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعنى ان الاعتماد من اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اى صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها وترمد اى صار رمادا اذا النار تزيده يبسا بافنائها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف فتفتت وتبدد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في زئبق الماء والزئبق فان الزئبق اثقل بانضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلهما وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عند

باعداد النار فهما اى بماء على سبيل جرى العادة وهما اى الذهب وما منه الكلس قبل اى قبل مماسة النار
سيان متساويان فى اليبس مع تخالفهما فى الثقل والخفة وتباعدهما فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة
كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد وفى الاحجار المكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها بالكلية
فانها ثقيلة بشهادة الحس الظاهرة ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال ان الاجزاء المائية الظاهرة
فى حال الذوبان موجودة فى الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة فى الاحجار الصلبة
التى يحصل منها ماء ستاذ كما يفعله بالحيل اصحاب الاكسير قبل اذ اتيها فخروج هذه الفاء جواب اما اى القول
بوجود الاجزاء المائية فى الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن خير العقل ورفع الامان عن
المحسوسات اذ يجوز ح ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق
لا نم ان المذاب لعدم الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع العيان بابعد
من دعوى الرطوبة فى الاحجار المحسوسة مع يبوستها ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء كالخشب
مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها عن
النزول فيه واذا غمست صعد بالهواء الصاعد بخلاف الحديد فانه اجزاء مندمجة لم يتشبث بها الهواء
فلذلك يرسب فى الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى ان الذهب يرسب فى الزيبق والفضة تطفو
عليه مع ان اجزائهما غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اى عن الجسم
الطافى الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب
راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص وفيه نظر لجواز ان
يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى والوضع الحاصل بين الهواء واجزاء
الطافى افادها اى افاد الهواء والاجزاء حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعنى ان الجسم الطافى
جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا التلازم بينهما بحيث يمنع انفصال الهواء
عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم
على شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه
للثقل والخفة اى الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اى الخفة والثقل امران حقيقيان عارضان للجسم
فى نفسه كما مر يقتضى احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا ويلزمه امران الاول
ان الحديد يرسب فى الماء فاذا اتخذ منه صحيفة رقيقة طفا فذلك الحديد الذى جعل صحيفة على الماء مع ان
الثقل فى الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثانى ان حبة حديد ترسب
فى الماء والف منا خشبا لا يرسب فى الماء مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الالف منا وللحكماء كلام
يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على اجمال النص عطفا على حالى الغائص من



بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية
فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم يرسب
ذلك الجسم فيه لانه يثقله الزائد على ثقل الماء تغلب عليه وتخرق ما يليه ويلاقيه منه وينزل فيه الى تحت
وان كان مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا
فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوى فى الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض
النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء والذى يلى به مكانه موازنا ومساويا فى الثقل لذلك
الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى منه فى خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى
فضل ثقل الماء وعليه الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول واعلم انهم قالوا ان الحديدة
المنبسطة انما لا تنزل فى الماء لاحتياجها الى ان يخرق من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة
المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء
لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان
قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط فان لم ثبات لم
الانفصال عنها ومما قررناه لك ظهر انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قال الحكماء اندفع عنه الاعتراضان
المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عندنا هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تعالى فى الجسم
يقتضى اختصاصه بحيزه وان الرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى فى الراسب ومباينات يخلقها
الله تعالى واجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة
ومنها انه قال الجبائى للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل
الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرناه اذ لا سبب لطفو الخشب الا تشبث الهواء بها واذا كان
الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت
ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه
ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى فى الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر
كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا ينفصل ح حتى ترسب الخشب فى الماء ومنعه ابنه وقال ليس
للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور
تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه
وتصعيده ولو حل وكاءه سبق الهواء الذى فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه
نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطاقته وقوة عصره
اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء

الا الاصغر اقوى لصغره وقلة مقاومته فكان يجب ح ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه
بمقتضى طبيعته الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا الا حركة
ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده اي نشاهد التوليد في حركة اليد بحركة المفتاح
فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهده في حركة الحجر لسكونه
في الموضع الذي لقصده الحجر اما طبعا واما قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها
لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول
انه اذا اقيم عمود ويمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب كذلك وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمدا الى
جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة يمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت الدعامة
سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من
الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الا الميل الذي احدثه فيه الاعتماد وعليه الثاني
حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام
او المتاخر لا يوجب المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر ههنا بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما
بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون
حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين يتولد بها اي بالاعتماد الحركة والسكون من الحركة
تارة والاعتماد اخرى تمسكا بهما فان تمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار
تولدهما فيها وتمسك ابنه يدل تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما
من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المتفنن
عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح
متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من القول
بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده
كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ ويتولد من حركة يده حركة ما عليها
من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسناده الى اعتماد اليد قلنا
فلم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة عن اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها
بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابي هاشم لا نسلم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد
الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة
على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا علا ثم هبط ان حركته
الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد



وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد
من الاعتماد دون الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرايين فيه تحكم
وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا جعل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور
ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر
المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما
الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء الحركة وان
القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح
فلهذا قيل في الاعتراض على الرايين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما ابعدت عن المبدا
بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فليست
طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب
الى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي مثلها فان الشئ لا يؤثر في مثله الا
اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع الحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي
في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا
قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا فح يوجب الاعتماد اللازم
النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها
انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه لا الاعتماد اللازم فانه يوجب
حركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى
يستند اليه السكون ولا سكون اصلا وقال الجبائي لا يستبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون
وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد
النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى
حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة
ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وسواء الاستدلال الذي
نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة
متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين
بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب
توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن الاستدلال به بل حقه ان يقول موافق
لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا او لا ثم حركة نازلة فان المتولد

تقدم تأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة بتوسط
السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة من نوع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان
يكون الحركة الصاعدة مولدة لما بطلت ثم بعدت توليدها للسكون اليه فان الاول ابعد من الثاني
ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب
مما لم يبلغ الى ان يغلبها في آن لم يحدث عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون **المقصد الرابع** الصلابة
كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته واللين
عدم الصلابة عما من شانه ذلك فانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم
بكونه من شانه الصلابة وان مكان مما ينغمز فلا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم
العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضد لها لكونها وجودية
ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك لان الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن
بلحوقه تلك الحركة الثالث كونه مستعدا القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم
الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة والرابع الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس**
الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء
ناتية وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان
ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بالسطح
فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم **النوع الثاني من المحسوسات المبصرات** قال
في المباحث المشرقية واللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء
فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون
والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف
اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات
هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه يرى بواسطة الضوء فيكون
مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة



متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول
مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة
بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه
لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله
وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون و
من زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن
تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يخفى
ما يمكننا من تعريفهما ما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء
كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للانكشافية
في جسميته لا في شيء آخر بل في شفافيته واراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف
ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر
هو الضوء فان اللون ما لم يستنر لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر التنبيه
على خواصهما وحكمهما التزيد والامتياز عما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في
قسم فقال ونجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة
بها اما في رؤيتها او في وجودها على ما سيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي
في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة
وانما تخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه
ابيض ولا سبب لبياضه الا ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها
الضوء فتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض
مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في
موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه
البعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل لضد ذلك
وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج
الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافه كاشفاف
الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فتخيل ان هناك سوادا ولذلك الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد وقيل وذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه

لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي تخيلات البياض فان الابيض قابل للالوان كلها
والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون
سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس
برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا
والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات
لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده ح كون البياض لونا حقيقيا
في شيء من الصور وقال في موضع آخر في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفا قد يحدث
البياض بطريق آخر سوى طريق التخيلي لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض
بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ
اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية والنفس لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خشونة لا ثقلا
الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء وتتخذه اهل الحيلة وهو خل يطبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى الخل
حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي او الاشنان طبخ فيه المرداسنج ثانيا
وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف جدا لا ابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافه تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف
بعد ابيضاضه لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية اذا خلط
بماء المارن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل
الهواء فيه لان ذلك كان متخلخلا ومتفرقا في الخل ولان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء
بعضها الى البعض فان عدة ماء القلي بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على
الوجه الذي قالوه وللقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون تخيل البياض بسبب آخر
لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد للحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد يكون بطريق شتى فمن الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى
العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من الاول الامر الى سواد ضعيف ثم
لا يزال يشتد فيه قليلا قليلا حتى يتمحض ومن الحمرة فالقتمة اي يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى
القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم
الا بياض وسواد وكان اصل البياض الضوء الذي قد تخيل بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض

الى السواد



الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد
بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على مشوب من غيرهما ولا بد ان
يكون ذلك المشوب من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا
مركبا الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق فانه اذا
اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان
مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد
غالبا على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت
الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سياتي تفصيله فقوله ولولا اختلاف
ما يتركب هذه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء اي على
السواد وتحريره اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو كان بعض
الاسود وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان
انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد
فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين
الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها
في الحقيقة وجود كما جاز ذلك في اللون بواحد الخامس ان الطلق يفصل في الجص والنورة من المبالغة بالافيطله السحق والتصويل اي الدق
فليس زيادة بياض الطلق افادها تخلخلا او تفرق اجزاء وقد اخلطها الهواء المضي والا كان السحق والتصويل في الطلق فيما يشمل فصل الطلق بسبب
الطلق افادها اجزاء جديدة كان البياض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء
ليس للضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضي تاثير في التبييض قال المصنف اذ قد تقرر ذلك فانه
قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء واخواته فيلزم
السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان
المحسوس في هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المنعكس فيجب بيانه حادثا بطريق مخصوص وقال وانا لا
هل يكون بياض غير هذا فاما الا اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتي لي كلام في هذا المعنى بشد استقصاء
واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير
للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان الحس اللهم الا ان الامام الرازي
لما هو دابه تصرف فيما نقله عنه ليتيسر له مجال الاعتراض عليه وقلده في ذلك من غير تحقيق له لك
قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك
اي اختلاط الهواء المضي بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك

مزاج تتبعه حدوث اللون وليس في ذلك الذي قلنا بعد عما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا
لحدوث الالوان كلها اذ يلزم انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها
فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيدت صارت
ملونة بامثالها لا استحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء
الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزج ومن اكثر فشو بوجودهما اي وجود السواد والبياض قال ان
بعضهما الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما
حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان
الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته
فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة
والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد
حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان
خلط معها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين
بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة
ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا
سحقت سحقا ناعما وخلطت بعضها مع بعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات
كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه
الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية
سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فمما لا سبيل الى الجزم ولا العلم به اذ يجوز ان
يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب
ان متوقف فيه **المقصد الثاني** قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود
اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء وانه اي اللون غير موجود
في الظلمة لفقدان شرط وجوده حتى في الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل منه عند الضوء اللون
المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق
عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء الذي بيننا مع كونه
مظلما لا يعوق عن رؤية وكيف يكون الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين
الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤية لا لوجوده وان رؤية زائدة على ذاته
والتحقيق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرطها الرؤية



لا لوجود العائق ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يرى الخارج عنه لعدم احاطة الضوء
به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج
المستضيء بالنار وقال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف
بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف
فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء
كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات
تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد
الا في ضمن الخاص وربما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق
في ضمنها قال وبحث منه انتفاء اللون مطلقا قطعا فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس
فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو المرئية والمشروط
بها لا اللون في نفسه فيكون للمرئية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت
متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي على وفق مشيته ولا يشترط بالضوء ولا بالمقابلة ولا بغيرهما من
الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نعترض لامثاله
للاعتماد على معرفتك بمباني مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم
يصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع
على الخارج ضوء ولا ينعكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو الا بسبب الحال المذكور من الجانبين اذ لا
ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود
العائق عن الرؤية بينهما فيتعين انها عدم الضوء وح ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى
ويوجد شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال الامام ولو قيل كما ان شرط الرؤية
ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به اي
بالمرئي لا الظلمة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عائقا
مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا انا لا نرى اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا

فتخييل انا نرى كيفية كالسواد فكذلك الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة
شرطا للرؤية لبعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا نرى في النهار
وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان
الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان
في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم تحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت
اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان لم يرى بضوئها فلا يقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم
يدرك الهباء والمستضيء بالضوء الضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا
ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

**القسم الثاني من قسمي المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول** زعم بعض الحكماء
الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وهو باطل لوجهين الاول انها اي
تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء لو كانت غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا به والضرورة
تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا
يكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك انما يستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر
ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر ويتصل بما وراءها فان
صفحة البلور والزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على
قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
بما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا فقد اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيق
منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما
لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة
فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والثاني باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات
متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات
المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور
اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور
لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظ ولا يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين
جسمين ملتصقين لا حد بها كما سبق ولا يبقى الضوء على حاله الذي كان عليه بل يعدم الكيفية التي
كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء للنير هو الضوء فاذا



ذلك في بعض الاجسام يثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق
استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في لحظة وحركة النور العارض على الدنيا من الفلك
الرابع الى وجه الارض لا يعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز
خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بين جسمين ملتزقين
مقوسين لا تقدم الا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج
الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه ينحدر عن المضيء العالي كالشمس والنور وكل منحدر
متحرك ويتبعه اي الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء
عما يلقاه اذا كان صيقلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك
وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخييل لط وسبب ذلك التوهم حدوثه
في المقابل اي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل
ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس مثلا تخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وهو غلط
اذ لو كان ينحدر لرأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة
ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت
تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء
من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه
اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي ينعكس اليه الضوء ظن انه انتقال
وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه وظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا
عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس
جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذات
قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا **فرع** على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بانه اي
الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا
ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء
هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة
بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب

كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ في ذلك بعضهم حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القائل به اعترف ان ثمه امرا متجددا واعطى اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه بالضوء فلا يكون الضوء الذي هو المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه هذا ولانه اي الضوء مشترك بين الالوان فيهما فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ لها ان يقول ذلك القائل الامر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زايدا على اللون وفيه بحث اذ يلزم منه تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هو لا الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زايدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على قوله اذ لها اي لانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة الماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه بطلان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زايدة عليه بالحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بقاء لمعانا بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيا شديدا او يضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة ثم انه يزول فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى

ولا زوال



ولا زوال ثمه بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل في الظلمة قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون كذلك الذي ذكرتموه انه في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زايدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج **المقصد الثاني** في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يختص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمهما وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مضيئة غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر والقائم بالمضيء بغيره نور اذا كان ذلك الغير مضيا لذاته كما في القمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على هذا الوجه من الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء بغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وثم اي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخدع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها وفتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلفت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما ترى اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف وتقسيم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد بكثير حصاه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بحسب

صغر الكوة فی المثال المذکور حتے ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه
ان يكون مضيئاً **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء اولا واٰيا ما اورده ههنا لان
ما ذکره فی المقصد الثانی من مراتب الظل يتوقف علی تكيف الهواء بالضوء فمنهم من منعه وجعل
شرطه ای شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه
ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء
ايضاً لدار اجاب عنه بقوله وكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه
لما عرفت فيه من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويبطله ای يبطل قول المانع انا نری فی الصبح
الافق مضيئاً وما هو الا الهواء المتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به ای
بالهواء والكلام فی الهواء الصرف الخالی عن الاجزاء الدخانية والهباء لانها القابلة للضوء بسبب كونها متلونة
فی الجملة ورده الامام الرازی بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفر كان الضوء الحاصل فيه
قبل الطلوع وبعد الغروب وفی افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه
اقوی لكن الامر بالعكس واحتج علی استضاءة الهواء بوجه آخر ايضاً هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء
لوجب ان يری بالنهار الكواكب التی فی خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية علی ضوئها والحس
لم ينفعل عن ذلك التقدير من ضوء اقوی يمنع من الاحساس بها واجيب المانع بانه لو تكيف الهواء
به لاحس به ای بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلاً فلا يكون متكيفاً بالضوء
وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطاً فی الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده
كافياً فی رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما لكونه ضعيفاً جداً بحيث
يكون لونه اضعف من اللماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافياً فی رؤية الهواء مع كفايته
فی قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون **المقصد الرابع** ان تر شيئاً غير الضوء تری
ای تلألأ ويلمع علی بعض الاجسام المستنيرة كانه شیء يفيض منها ای من تلك الاجسام ويكاد يستر
لونها وهو اغنی ذلك الشیء المترقرق ای المجسم اما الذاتة ويسمی شعاعاً كما للشمس من التلألؤ الحاصل
الذاتی واما من غيره ويسمی حينئذ بريقاً كما للمرآة المقابلة لحاذاة الشمس ونسبة البريق الی الشعاع نسبة
النور الی الضوء فی ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره **النوع**
**الثالث** من المحسوسات المسموعات وهی الاصوات والحروف التی هی كيفيات عارضة للاصوات
مباحثه قسمان ای مباحث القسم الثالث قسمان **القسم الاول فی الاصوات** قدمه علی الحروف
لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهی التصور كسائر
المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج ای





تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان ما بين سببان له بعيدان
والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس
باللمس الا تری ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فافسده وانه قد يعرض من الرعدان يدك
الجبال وكثيراً ما يستعان علی هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموساً فی نفسه
وايضاً التموج حركة والصوت ليس بحركة والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئاً منهما وايضاً كل منهما
مبصر بتوسط اللون ولا شیء من الاصوات بمبصر اصلاً وسببه ای سبب الصوت القريب تموج
الهواء وليس التموج ههنا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة
شبيهة بتموج الماء فی الحوض اذا القی حجر فی وسطه وانما جعل التموج سبباً قريباً له لانه متی حصل
التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفی انتفی فانا نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء والخارج من
الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال فی طنين الطشت فانه اذا سكن انقطع
لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازی وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن وهذه المسئلة
مما يطلب فيه اليقين علی ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجوداً فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبعيد
ولا صوت هناك واما عدماً فلان ما ذكرتم انما يدل علی عدم الصوت فی بعض صور ما عدم فيه التموج
لا فی جميعها فلا يفيد ظناً ايضاً وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوی من الاذهان
الباقية يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتموج الهواء علی وجه مخصوص وكذا الحال فی كثير من المسائل
العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة علی الغير مع كونها معلومة يقيناً وسببه ای التموج
المذكور قرع عنيف ای تفريق شديد او قرع عنيف ای امساس شديد وانما كان سببين للتموج اذ بهما
ينقلب الهواء من المسافة التی يسلكها الجسم القارع او المقلوع الی الجهتين بعنف ينقاد لذلك
الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا ينتقل الی ان ينتهی الی هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمی فی وسط الماء
فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعی اشد انبساطاً
من التموج القلعی وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما علی هيئة مخروط قاعدته علی سطح الارض لو كان
المصوت ملاصقاً به وراسه فی السماء واذا فرض المصوت فی موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابق
قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف
فی القرع والقلع لانك لو قرعت جسماً كالصوف مثلاً قرعاً ليناً او قلعته كذلك لم يوجد هناك
صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتی يكون التموج والوصول الی السامعة شرطاً
للاحساس به لا لوجوده فی نفسه بناء علی ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما

سببا للصوت لانه زمانی ورد ذلک بان التموج ان کان آنیا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانی
وان کان زمانیا فقد جعلوا القرع والقلع الآنیین سببا له فجعل الآنی سببا للزمانی لازم علی
کل تقدیر ولا محذور فیه اذا لم یکن السبب علة تامة او جزءا اخیرا منها اذ لا یلزم ح ان یکون الزمانی
موجودا فی الآن **المقصد الثانی** فی الصوت کیفیة قائمة بالهواء یحملها الهواء الی الصماخ فیحس
الصوت بوصوله الی السامعة لا لتعلق حاسة السمع به ای بالصوت مع کونه بعیدا عن الحاسة کالمرئی
فانه یری مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بینهما لما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت یتوقف
علی ان یصل الهواء الحامل له الی الصماخ لا بمعنی ان هواء واحدا بعینه یتموج ویتکیف بالصوت ویوصله
الی القوة السامعة بل بمعنی ان ما یجاور ذلک الهواء المتکیف بالصوت یتموج ویتکیف بالصوت
ایضا وهکذا الی ان یتموج ویتکیف به الهواء الراکد فی الصماخ فیدرکه السامعة وانما قلنا ان الاحساس
بالصوت یتوقف علی وصول الهواء الحامل له الی حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه فی طرف
انبوبة طویلة ووضع طرفه الآخر فی صماخ انسان وتکلم فیه بصوت عال سمعه ذلک الانسان دون غیره
من الحاضرین وان کانوا اقرب الی المتکلم من ذلک الانسان وما هو الا لحصر ای لیس ما ذکر من
سماعه للصوت دون غیره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها ایاه من الانتشار والوصول
الی صماخ الغیر فلا یصل الا الی صماخ ذلک الانسان فلا یسمعه الا هو الثانی انه اعنی الصوت یمیل مع
الریح کما هو المجرب فی صوت المؤذن علی المنارة فمن کان منه فی جهة یهب الریح الیها یسمع
صوته وان کان بعیدا ومن کان فی غیر تلک الجهة لا یسمعه وان تساویا فی مسافة البعد ولیس
ذلک الا لان الریح تمیل الهواء الحامل له وتحرکه الی الجانب الذی هبت الیه فدل علی ان سماع
الصوت یتوقف علی وصول حامله الی قوة السمع الثالث انه ای سماع الصوت یتاخر عن سببه
یعنی سبب الصوت تاخرا زمانیا فانا نشاهد ضرب الفاس علی الخشب من بعید ونسمع صوته
الذی یوجد معه بلا تخلف بعد ذلک بزمان یسیر وتفاوت ذلک الزمان بالقرب والبعد وما هو
الا لسلوک الهواء الحامل له فی تلک المسافة حتی یصل الی صماخنا واعترض الامام الرازی
بان الوجوه الثلثة راجعة الی الدوران لا محصول لها انه متی وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتی
لم یوجد لم یوجد فلا یفید الا الظن وقد سبق ان مثلها یحتاج الی حدس یفید جزما اجیب هو علی صیغة
المبنی للمفعول ای احتج المخالف منا ان الاحساس بالصوت لا یتوقف علی وصول حامله الی الحاسة
انا نسمع الصوت من وراء جدار غلیظ جدا وان یفرض کونه محیطا بجمیع جوانبه ایضا ولا یمکن ان یکون
ذلک السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الی السامع فان الهواء ما لم یتشکل بشکل مخصوص لم یتکیف
بالکیفیة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فیه ای فی الجدار المذکور ومنافذه الضیقة فی الغایة



باقیا علی تشکله الذی بسببه تکیف بالکیفیة المخصوصة موصلا لها الی الحاسة مما لا یعقل فلو کان السماع
موقوفا علی الوصول لم یتصور ههنا سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه علی کیفیته التی هی الصوت المخصوص
واطلاق التشکل علی الکیفیة تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت تشکل بشکل مخصوص اراد به تکیفه
بکیفیة المعینة علی سبیل التجوز ولم یرد به انه یتشکل بالشکل الحقیقی حتی لا یتصور نفوذه فی تلک المنافذ مع بقائه
بتشکله علی حاله وربما یحتج علی عدم توقف الاحساس علی الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فی الآن
آن حدوثها فلا بد ان یکون سماعنا ایاه قبل وصول الهواء الحامل لها الینا وفساده ظاهر مما صورناه
فی کیفیة الوصول وقد یحتج علیه ایضا بان حامل حروف الکلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد وعلی الاول
یجب ان لا یسمعها الا سامع واحد وعلی الثانی یجب ان یسمعها السامع الواحد مرارا کثیرة واجیب بان
الحامل لها هواء متعدد لکن الواصل الی السامع الواحد جاز ان یکون واحدا ولو فرض تعدد الواصل الیه
جاز ان یکون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فیکون شرط السماع فیما بعدها منتفیا **المقصد**
**الثالث** الصوت موجود فی الخارج ای فی خارج الصماخ لا انه لا یحصل الا فی الصماخ علی ما توهم
بعضهم من ان التموج الناشی من القرع والقلع اذا وصل الی الهواء المجاور للصماخ حدث فی هذا الهواء
بسبب تموجه الصوت فلا وجود له فی الهواء المتموج الخارج من الصماخ والا ای وان لم یکن الصوت
موجودا فی الخارج بل فی داخل الصماخ فقط لم ندرک جهته اصلا لانه لما لم یوجد الا فی داخلنا لم ندرکه
الا فی تلک الحالة التی لا اثر للجهة فیها فوجب ان لا ندرک ان الصوت من ای جهة وصل الینا کما
ان الید لما کانت تلمس الشیء حیث تلقاه وتصل ذلک الشیء الیها لا فی المسافة لم تمیز عندنا تلمس
جهته ای جهة ذلک الشیء الملموس ولم ندرک ان من ای جهة جاءنا لکنا ندرک فی بعض الاوقات جهات
الاصوات فوجب ان یکون الصوت موجودا قبل الوصول الی السامعة وان یکون مدرکا هناک ایضا
لیتمیز جهته ولیس یلزم ان یکون ح بعیدا عنا الینا فی ما تقدم من ان الاحساس بالصوت
مشروط بوصول الهواء الحامل له الینا بل یجوز ان یکون قریبا جدا فیکون واصلا الینا اذ لم نرد بالوصول
حقیقته بل ما یتناولها وما فی حکمها من القرب ولذلک ای ولان الصوت موجود فی الخارج من الصماخ
یتمیز عندنا الصوت القریب والصوت البعید اذ لولا ان الاصوات موجودة فی الخارج
حیث هی من الامکنة لما امکننا ان نتمیز منها بحسب القرب والبعد وهذا الدلیل الثانی لابتنائه علی
ادراک الصوت فی مکانه القریب او البعید من السامع ینافی بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول
لکن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراک انما یحصل لو لا قرع الهواء المتموج لتجویف
الصماخ ولذلک یصل من الابعد فی زمان اطول لکن بمجرد ادراکنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا یحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلک انما یحصل بتتبع الاثر الوارد من جهة

ويتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة التي منها ورد فان الحاصل انا عنه غفلتنا ورد
علينا هو التفاوع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك
نتتبعه تباطنا فيتساوى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان
كان بقي منه شيء تماديا ادركناه الى حيث ينقطع وينتهي وح ندرك انوارده ومورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يعينها
على المبدأ او لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا تفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من
اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا وتفرق فيه كما في رجلين لا نراهما وبعد احدهما
منا ذراع وبعد الآخر فراسخ فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام
الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع
اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه
الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر
المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان
الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك
بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة
فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع
للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وتميز بين القريب
والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر
الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان
الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل
الثاني لانا نجيب عن الاول ان من سد اي بان من سد احدى اذنيه التي يكون في جانب
الصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة
ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع
من خلاف الجهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني
انه اي بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب الا قوى
ولو صح ذلك يوجب ان تشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر



بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس
الامر كذلك **المقصد الرابع** الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار
اعتبر الملاسة فيهما او المشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم لهيئته لان
ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط
المقاوم لها فتنصرف الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذ اي رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث من الهواء
المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب
المقاوم وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اي سبب الصدى
تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى
صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا
بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع
هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد
سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول فقد يظن ان الهواء المصادم
يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على
صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد يظن بعض ان لكل صوت
صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك
المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم
اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع
الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس به اي بالصدى
اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى
الحس على ادراك تباينهما فلا يميز بينهما اي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال
فيحس لهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس المعقدة جدا واما لان العاكس
لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء
لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث
هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما
اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر
واما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك اي لما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء
اضعف منه في المستقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المستقف فيتقوى

ويتصاعد صوت آخر بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ليس هناك الصدى
او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد الاول عرف
الحرف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول قوله تعرض
للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا اشارة
الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء
والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له
حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الشيء الذي
هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان
عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كل واحد من
الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة
والثقل ليخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين
عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة
صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج
الغنة التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين
والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين
صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا
يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما طول الصوت وقصره وكونه
طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات
المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتعين ههنا المسموع فان الطول انما يحصل
من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت
وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملذا او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهذا
مطبوع فان المسموعات اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد في
نفسه والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها
ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض
المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي
اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة



والجهارة والخفاتة ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة
للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال اعلم وبالجملة فماهية
الحروف او شيء من ذلك الذي ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في
افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها
الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفها
التنبيه على خواصها وصفاتها المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف
اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف
والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة
بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون
الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليها فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان
يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف
المصوتة وكالفاء والقاف والشين والسين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا
بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن
انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها
اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بت وفرط وولد او في اوله كما في
لفظ تراب وطاب ودول او في ان يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اواسط الكلمات فهي
بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان فيصح عليه تسميتها بالحروف اولى
من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت وهو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد
آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي
في آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في
الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف فيها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين
بنوع الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين
او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان في الحقيقة
مختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن
الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف

لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث
يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلث وبكونه ساكنا ان يكون بحيث
لا يمكن ان يوجد عقيبه من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان
حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه اي امكان الابتداء
به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه
لا يمكنه ان يبتدي في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكن الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك
بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء
بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك
لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع
لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن
في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان بعض
الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على
بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكرنا من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم
حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من اشباع الحركات المتقدمة فلا يتصور
وقوعها في مبادي الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين
الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله المصوت نحو ولا الضالين فجائز جمعهما اتفاقا واما الصامتان
او صامت غير مدغم قبله مصوت تجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط
كزيد وعمرو وبكر ودلو جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن كما يقال في الفارسية
كار وگوشت ومنهم من منعه وجعل ثمه اي فيما ذكر من الصور حركة مختلفة خفيفة جدا فلا يحس بها على
ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات
اما اولا فلان هذه المصوتات قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم
يكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم
يمكنك ان تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر تحمل المصوتات تبعا له لكن الحس شاهد بحصول
المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء
ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة خفيفة فجعل الحركات واخلاف
المصوتات فلذلك تقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة



قال والحرف الصامت سابق على الحركة بوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آني
والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان عما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان
سابقا على ما يحدث فيه قد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر
زمان الحركة لا بد لتعيينه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا
عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف
الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق
مستغنيا عن المسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت ح بطلان تقدم الحركة على الحروف وبهذا يعلم
بطلان ما قد قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على
المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو مح النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات
المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك
لجعلها ردائف للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به
عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذى به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا
ادراك القوة مشروط باللمس ومع ذلك تحتاج ايضا الى ما يودي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا
قد يتركب من اللمس والذوق فيدركهما احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة معا
فيدركهما معا كطعم واحد من غير تميز في الحس كما في الحريق فانه اذا اورد على سطح اللسان فرقه وسخنه
وله اثر ذوقي ايضا فلا تتميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان الاول جعلها
اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان
الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة منهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة
وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة
او قابلة لطعم بسيط على حدة فعلى عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة
وايضا الخيار والقرع والحنطة اللينة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا
الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض
كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي

يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معاً وايضاً حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه
المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل
الا ان المص ذكر في كيفية الحدوث مقاسات ربما اوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه فقال فالحار
اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية
بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها انفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شانه
التفريق لما عرفت من الحرارة تحدث تفريقاً ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك
كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار اليه بقوله
ففي الكثيف اي فيفعل الحار في الكثيف القابل كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعض الطعوم
والبعدها عن الملائمة وهو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة
ويكون التفريق عظيماً يعني ان القابل اذا كان كثيفاً قاوم الحرارة مقاومة شديدة منعها عن النفوذ
فيه فيجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقاً عظيماً لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيراً فيكون اثرها اقوى
فلاجرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
ايضاً الا انها تكون في عدم الملائمة دونه اي دون ما ذكر اولاً وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف
الحرافة اذ تفرق تفريقاً صغير الكمية يكون غائصاً يعني ان القابل اذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل
الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة فتكون التفريق
صغيراً فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون الحرارة في عدم الملائمة ويفعل
الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي بينهما اي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة
اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطاً بين العظيم والصغير
فلا محالة من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من الحرارة في عدم الملائمة واقوى فيه
من الحرافة ولذلك اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى
المرارة والى الحرافة اخرى اي لكون طعم المالح تارة قريباً من المرارة بحيث يتوهم انه مر واخرى قريباً
من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحققه اي تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد
المحرق وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة
الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
اذا كثرت امرّت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحاً وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحاً او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد
يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضاً لكن عدم ملائمته اقل من



عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات
الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضاً مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففي الكثيف اي فيفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه
يتضاعف التكثيف يعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ والقادم معها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر
فيه تاثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً بليغاً متضاعفاً فيحدث فيه العفوصة التي تقرب المرارة في المنافرة ويفعل
البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفاً اقل
بكثير مما في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية تكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضاً
وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار اليه بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرده ويغوص
فيه بلطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملائمته اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل
اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اي ولان الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف كان الثمر العفص لشدة برده وكثافته اذا ازداد مائية ولطافة وعقد
قليلاً باسخان الشمس لمنضج ازداد حموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضاً وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها
في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة
فوق الحموضة ظاهر وكونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان و
ظاهره معاً فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلاً ملائماً وذلك لانه لا يفرق تفريقاً شديداً و
لا يكثف ايضاً تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو اي ما يحدث من فعله في القابل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيراً تاماً ملائماً حداً هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية
الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشتهاها عند القوى
الملائمة الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لعدم المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ
اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلاً ضعيفاً ملائماً فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها او الجسم الحامل لها لا ينفذ فيه
لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة

الذائقة لا بمادته ولا بكيفية اى طعمه فلا يحصل به اى بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون
التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا و
يقال التفاهة لعدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى
تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم لا يحس طعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالط
الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة
كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله احس منه قوى حاد كما يحس بحجر اى يحلل اصغر اجزاء
واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة
بمعنى عدم الطعم ثم قال وانما عددها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى
فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه
بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعام الحريف ثم
المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة وقطاع فيه
من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح الاندرانى اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو يكون اولا عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى
الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك
السبب شدة النفوذ لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برودته مر وكذلك الشاهترج وبعض
القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك فاجابوا
بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم اما لتركيب الحامل من اجزاء مختلفة
الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية **المقصد الثانى** هذه الطعوم المذكورة
هى البسيطة كما مر وتتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم
بسيطة مختلفة المراتب التى لا تنحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك
البسائط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد
واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان فى كل واحد من التركيب
والتركيب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثيرة وقد يفعل بعض من
الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل

والقابل



والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض ما ذكرنا و
من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لا لانه اى الافيون
بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلل ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض
من الروح الحامل للحرارة الغريزية انبسط بعضها الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز الروح فانه يجوز تابعية فيحصل
بالعرض منه اى من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة طبعا عما الى تبريدها
فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر زال عنه الافيون بحرارته ما كان
يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكرناه مما لا ينفعك فى مواضع عديدة
فمن الطعوم المركبة ما له اسم عليحده نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاولى
وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور ببيداوى بر ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة وحرارة كما فى السبخة
والسبخة من الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل
المطبوخ وكالمركب من الحرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة
فى الهندبا كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم بل هى كيفية حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان هذه
الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا تحدث لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتاثير
اللمسى امر واحد لا تميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم
من الطعوم نضجية فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر نضجية تفريق من
غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر نضجية تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة
وعلى هذا القياس فلا تحقيق ح ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان
يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المص هذا المعنى فى قوله وربما ينضم اليها اى الى
الطعوم كيفية لمسية فلا تميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد
متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة
او كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا احتمالا بل
واقعا فى بعض الصور فما ذا يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع و
قد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع
**النوع الخامس** من الكيفيات المحسوسة فى المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها
عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن الثانى
بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد و
التفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

الفصل الثانی من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب او غيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثها فان كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او بعسر زوالها سميت ملكة والا وان لم يكن راسخة فيه سميت حالا لقبول التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان يزول فيه فرد ويعقبه فرد آخر فتتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا شخصه بل نوعه وهي اي الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فنذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسية من اللذة والالم وغيرهما

النوع الاول الحيوة قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اي وفي الحيوة مقاصد ثلثة الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومقتضى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة فيه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك تقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اي على التغاير المذكور انها اي الحيوة يوجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء

العنصرية



العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق ولذلك لا يرى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوة المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اي الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لتعفن بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون الآخر فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء والا لا ان من جنسها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوسل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة فيه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اي قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلفت عنها اي عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو فعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل بوجود المانع لا لعدم المقتضي وكذلك المفقود في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي للقوة التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره

المقصد الثاني في شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالحقيقة المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات يتبعها اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة من اعتدال مزاج خاص وغيره فانهم زعموا ان لابد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومزاج معتدل يناسب بنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد ايضا من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحيوانية الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند غيرهم مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكره الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي الجزء الفردة

يقوم بها اى بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اى بدون تلك الاجزاء مع
ذلك التاليف فالمراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون
قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان
يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من الوجوه الانقسام والتجزى
والذى يبطل مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اى الشان
على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه
مح لما مر واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام
الحيوة مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس
او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين
اعنى الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين
تحكم بحت او لا يكون شئ منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المط اعنى عدم اشتراط الحيوة
بالبنية المخصوصة والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها
يقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة
بالمجموع منهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم فنختار انقسامه ان كان حلوله
فيه سريانيا والا فلا والتم فقد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل واحد
من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام
الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحيوة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط
من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان
اريد انه لا رجحان في شئ من الجانبين في نفس الامر منع او يجوز ان يكون هناك رجحان
ناش اما من احد الجانبين او من احدى الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا فمسلم لكن
عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم
قيام الحيوة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المط قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان
مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول فهو مشروط
بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا المقصد الثالث فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه
ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة
والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق

بهنا معناه



بهنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات النوع الثاني
من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة
بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اى
ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذى يسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق
لا بد منه في كون الشئ عالما بالآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين وقيل هو اى
العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا
لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار عند المص فلا تغفل وعلى قول هولاء فثم امران العلم
وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق واثبت القاضى الباقلانى في العلم الذى هو صفة قديمة
والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده وراء ثبت معها التعلق اما بالعلم فقط او بالعالمية فقط فههنا ثلثة
امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او لهما معا فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاتهما وقال
الحكماء العلم هو الوجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به الصورة الحاصلة كما صرح
بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك غير قوية بحصول الصورة ولا شبهة
في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى اذ قد يعقل ما هو
نفى محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية
الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتميزها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا
مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة
واذ لا ثبوت للمعدوم ههنا في الخارج فاذن لا حقيقة الا الامر الموجود في الذهن وهو اى ذلك الامر
الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو اى العلم
فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون
العلم بساير المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن
قد يطابق امرا في الخارج بان يكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى
ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اى اعتبار المطابقة
للمعقول اى ذلك الموجود الذهنى الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها
فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا يكون
عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على
معنى ان الموجود الذهنى في تجرده وحصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له

مطابق فی الخارج وان لا یکون ویمکن للعقل ان یجری علیه احکاما خارجیة صادقة او کاذبة وبهذا
الاحتمال انسب بقوله واما من حیث هو موجود فی الذهن فلا حکم له ای لا یمکن للعقل ان یحکم علیه من هذه
الحیثیة الا بان یتصور مرة ثانیة من حیث انه فی الذهن فیحکم باحکام آخر مخالفة للاحکام الخارجیة کالکلیة
والجزئیة والذاتیة والعرضیة والجنسیة والفصلیة الی غیر ذلک من اشباهها وتسمی مثل ذلک معقولات
ثانیة ومحصول الکلام ان الماهیة اذا وجدت فی الذهن کانت ملحوظة فی نفسها وصالحة لان یحکم
علیها بامور لا تعرض لها الا فی الذهن بل لا بد لهذا الحکم من ان تتصور مرة ثانیة لیلاحظ عروض هذه
العوارض لها فیحکم بها علیها واما لوازم المهیة من حیث هی هی فعارضة لها فی الوجودین فیصح ان
یحکم بها علیها فی کل واحدة من الملاحظتین وانما سمیت العوارض الذهنیة معقولات ثانیة لانها
فی الدرجة الثانیة من التعقل واعلم ان الماهیة الموجودة فی الذهن اذا اخذت من حیث
هی ذهنیة کانت ممتنعة الحصول فی الخارج سواء کانت تلک الصورة الذهنیة ماخوذة من الممتنع
او من الممکن واما اذا نظر الیها من حیث هی مع قطع النظر عن اعتبار کونها ذهنیة فقد یکون ممتنعة
وقد لا یکون الا ان الحکم بامتناعها او امکانها لا یمکن الا حال وجودها فی الذهن قال المتکلمون
سواء کون العلم عبارة عن الوجود الذهنی باطل بوجهین الاول لو کان التعقل حصول ماهیة
المعقول فی ذهن العاقل فمن عقل السواد والبیاض وحکم بتضادهما یکون قد حصل فی ذهنه
السواد والبیاض فیکون الذهن اسود وابیض اذ لا معنی للاسود والابیض الا ما حصل فیه ماهیة
السواد او البیاض لکنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفیة عنه وایضا یجتمع الضدان فی محل واحد وهو
سفسطة الوجه الثانی حصول ماهیة الجبل والسماء فی ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجویزه مکابرة
محضة وجواب الوجه الاول انه انما یلزم کون الذهن ابیض واسود لو حصل فیه هویة السواد والبیاض
ای ماهیتهما موجودة بالوجود العینی المسمی بالوجود الخارجی الذی هو مصدر الآثار ومظهر الاحکام لا ماهیتهما
الموجودة بالوجود الظلی المسمی بالوجود الذهنی اذ قد علمت فی مباحث الوجود الذهنی انه لا معنی
للمهیة الا الصورة العقلیة المتصفة بوجود غیر اصیل وعلمت ایضا انها ای الصورة العقلیة مخالفة للهویات
الخارجیة المتصفة بالوجودات الاصلیة فی اللوازم التی یکون للوجود الخارجی باعتبار خصوصه مدخل فیها
کما نبهت له من قبل وکون المحل اسود وابیض کذلک اتصاف من قبیل ما للوجود العینی مدخل فیه فلا
یلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدین وجواب الوجه الثانی ان الممتنع حصول
هویة الجبل والسماء فی ذهننا فان هذه الهویة هی المتصفة بالعظم المانع من الحصول فی اذهاننا لا ماهیتهما
اذ لیس فیها ما یمنع من حصولها فیه وهذا الذی ذکره المتکلمون فی هاتین الشبهتین غلط واقع من
جهة اشتراک اللفظ فان المهیة ای لفظها یطلق علی الامر المعقول الذی هو المهیة الموجودة بالوجود

الذهنی



الذهنی وعلی ما یطابقه ای یطابق ذلک الامر المعقول وهو الموجود الخارجی فظنوا امرا واحدا
هی علیه اشتراکهما فی الاحکام کلها وقد تبین لک فساد ذلک الظن وربما جعلوه ای الحکماء العلم امرا
عدمیا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة ورد بانه یلزم منه ان یکون کل شخص انسانی عالما بجمیع
المجردات فان النفس مجردة عندهم واقرب من هذا ما قیل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند
ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراک الحواس عن تعریف العلم لان الکلام فی التعقل دون الاحساس
کما دل علیه المباحث السابقة قال الامام الرازی فی المباحث المشرقیة قد اضطرب کلام ابن سینا
فی حقیقة العلم فحیث بین ان یکون الباری عقلا وعاقلا ومعقولا لا یقتضی کثرة فی ذاته فسر العلم
بالتجرد عن المادة وحیث بین اندراج العلم فی مقولة الکیف بالذات وفی مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحیث ذکر ان تعقل الشیء لذاته ولغیر ذاته لیس الا حضور صورته
عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فی الجوهر العاقل المطابقة لماهیة المعقول وحیث زعم ان العقل
البسیط الذی لواجب الوجود لیس عقلیة لاجل صور کثیرة فیه بل لاجل فیضانها عنه حتی یکون
العقل البسیط کالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فی النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة قال فی الملخص
انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا وتمیز بینه وبین سایر الاحوال
النفسانیة وذلک یتوقف علی تصور ماهیة العلم وما یتوقف علیه البدیهی اولی بان یکون بدیهیا فتصور
العلم بدیهی ثم ان هذه الحالة الوجدانیة المسماة بالعلم لیست عدمیة لانها ممتازة عن غیرها بالضرورة
والعدم لا یکون کذلک وایضا لو کانت عدما لکانت عدم ما یقابلها وهو اما الجهل البسیط الذی هو عدم
فیکون العلم عدما للعدم فیکون ثبوتیا مع فرض کونه عدمیا واما الجهل المرکب وهو ایضا لخلو المحل
عنهما معا کما فی الجماد ولا یقال جاز ان یکون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد یعقل کون الشیء
مجردا وهو ان لا یکون جسما ولا جسمانیا مع الشک فی کونه عالما وایضا یصح ان یقال فی الشیء انه عالم
بهذا دون ذلک ولا یصح ان یقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الی احدهما دون الآخر واذا لم یکن تلک
الحالة عدمیة فهی وجودیة اما حقیقیة واضافیة اما الحقیقیة فاما ان یکون نفس الصورة المساویة لماهیة
المدرک وهو باطل لان ماهیة السواد حاصلة للجماد ولا علم هناک فان اجیب بان العلم لیس نفس حصول
ماهیة شیء لآخر بل هو حصول خاص اعنی حصول ماهیة المدرک للذات المجردة والجماد لیس ذاتا مجردة
قلنا فهذا اعتراف بان العلم لیس نفس الحصول واما ان یکون امرا آخر مغایرا للصورة وذلک مما لم یقم
علیه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة فی تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا یتحقق
الا عند اضافة مخصوصة بین الشاعر والمشعور به واما انه هل یعتبر فی تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر
حقیقی واضافی او عدمی فذلک ولا حاجة الیه فی البحث عن ماهیة العلم هذا ما لخص من کلامه ولا یخفی علیک

ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان
ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين في الغير ذاته
قائمة بنفسها وصورة ذاتية قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في المحل والاخرى
في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر
عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي
الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان
الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس
من حيث انها صالحة لان يكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون
معلومة بشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عند القائل بان العلم اضافة محضة
او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم
اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من فصيلها دراما بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن **المقصد الثاني** العلم الواحد الحادث
قيده بالحادث لان العلم الواحد القديم تجوز تعلقه بامور غير متناهية بل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل
اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من
الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا اي سواء كان المعلومان نظريين اولا وسواء كان الانفكاك بينهما
او لا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب
بلا جامع فيكون باطلا والايلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق
بمقدورين على اصلهم كما سيأتي مع ان القدرة القديمة تجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم
والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية
فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا يتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته وانه ضعيف
جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا
ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات
لا يتناهى في الفيد فلا يسد احدهما مسد الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء لا يسد مسد نفسه والثاني باطل فان التعلق بالمعلوم
داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق





بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل
الثاني بعلم الله تعالى فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة ورب كرامي ونقض ايضا بسائر الهويات
المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا
بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة
الذات ان يكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن
الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم
اجتماع النظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول
من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكر
بقوله فانا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كان
نظرا واحدا باجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار
القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع
عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاكه
اي الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فان كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه
قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول
انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه
الاشارة بقوله وقد يعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز
الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة
اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى
الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية
بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة
لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة فح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة
الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال
تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع
ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال واما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم
بالشيء والعلم به وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وكذا
الحال في الاختلاف والتماثل وسلب الاولوية فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا
علم علمه به بالقوة الا اي وان لم يصح ما ذكرتموه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما

بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى
انقراض العالم وكان الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه
علي بن موسى رضي الله عنهما الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك
الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت
ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان
احدنا لا يعلم علمه بما سوى ما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به لم انه
يعلم الغير علمه بعلمه بما ذكرناه من استلزام العلم بعلم العلم وهلم جرا لزم معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا
اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجه ان يحققه اي يشيد بكونه والجواب انا لا نم ان العلم
بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشئ ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود
في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه
في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق
في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات
الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال
بعينه به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه
لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ
ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه
بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم
بجزئي آخر منه فلا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه
نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة
متعلقة جاز ان يكون العلم صفة واحدة متعددة التعلقات وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا يحيل الصفة
متكثرة في ذاتها قال المص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما ينافس فيه يعني انا اذا نظرنا الى
ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد
هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان
بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه
في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة
التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المط ليس بشئ

لان المضادة



لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما فليس هناك علم واحد علم به
معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدده وتعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من
حيث هو مجموع فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على
سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق
بالمجموع من هذا القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد وليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا
لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل
آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما
في محل وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو
مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التمييز
بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فانه ان العلم مطابق
لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب لان النسبة متاخرة عن طرفيها
فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف
الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا
في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف
ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد كان علما اولا ثم انقلب
جهلا مركبا والانقلاب من شئ الى شئ آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين
والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال والجواب ايضا قد ثبت في
المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب
في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم
من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين لا بد ان يشتركا
في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى هي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل
مستلزم للاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بنظر صحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق
فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد
الرابع** الجهل قد يقال للمركب وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه

الجهل البسيط بسبب عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه رعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة قريبة من الجهل ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال الجهل البسيط صفة اثبات ليس اي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه تضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة

المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة بها كما لها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله اي للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا الحقائق الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا او لا واذا فرض مخالفته بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او للنوع منه لا انا نقول تكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استنادها والفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار والتقوية فانما يصح استدلالا اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو كان العلم متعلقا اي متعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني شيئا معينا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر



فنجد تفاوتا ضروريا فنقول صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسي قلت هذا انما نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة

المقصد السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي ان الصور العقلية غير متخالفة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها بشيء من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم ازداد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها الثاني تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة ومجموعهما الثالث لا تمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة فيها تمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصور العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها فيها ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما ان الصور العقلية الخارجية قد يكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول ان اسم الانسان مثلا لافراده ليس بالاشتراك اللفظي ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظ بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا مدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك للمشخصات التي يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت الصورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض جزئية ولواحق خارجية كانت تلك الصور كلية على معنى انها يكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر اي سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا احضر في الخيال وجرد عن المشخصات كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي

تجردت عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن
العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تاثيرا آخر واذا كان هذا المتأخر فرسا اتحد الحاصل
منهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا كان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات
صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت
لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار
حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الجزئية الحالة في نفس اخرى فكيف يكون
كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها
الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثم زيد في المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة
من هذه الحيثية المذكورة اذا وجدت في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من افرادها لكانت عين ذلك الفرد
ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة
لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها
لان المطابقة لا يتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد وايضا ضرورة اشتراكها
في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة
مطلقا بل عن مطابقة ذوات شتى لشئ غير مستقل في الوجود الذهني ظل لها واعلم ان ما ذكر في تصور ا
لمطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في سائر
الكليات حيث الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل
ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها الثاني من الامرين اللذين
ذكرهما في معنى الكلية ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصفت الصورة بالكلية كان مجازا
على معنى انها صورة كلي فاعلم بها وهذا الامر الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية
في الماهية للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور
فرقتان فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات
المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار
كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة
للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل
واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة
بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة
مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا

الى ذلك



الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص الى ان
القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة
الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله لمن يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى
العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول
كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي
سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص وفيه اي في الامر الثاني المبني على
راي الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول
من هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نقول نعقل ما هو نفي محض
وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور
تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس
المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي هوية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات
ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو
الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع كما يتلى عليك ليس اذا كان
المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراء ما في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العلم اذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا
فيكون شخصا اي موجودا متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان المعلوم
مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان
الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانسان من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام
الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية تستحيل اتصافها
بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان
لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني
خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات
حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها
فيها عينيا كان ارتساما ظليا وبه يتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية لاتحادها بالعلم و
هو المط بكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون المقصد السابع
العلم ينقسم الى التفصيل وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظ

واحد البتة واحدا الى اجمالي وكان لعلم بمسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها
في ذهنه دفعة واحدة وسواء اي ذلك الشخص المسئول تصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم
ح بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يقتضي علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم
بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة
اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال السؤال امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال
والتفرقة بين تلك الحالة اي الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة
التفصيل المتفرقة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حال الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب
حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة
محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة
التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه
ذلك بمن يرى كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة
بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية
اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان نفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها
في ثبوت مثل ما بين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في
الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل
يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني
ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه
نعم قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة واخرى مترتبة كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة
المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع
في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين
علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلاف فيها نسبته
الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المترتب على التقرير
فمردود بان ذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا



النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم ح تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى
ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ان من
انكاره العلم الاجمالي لنا اي انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل
في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب
دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزول المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل
اليها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال
العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد
واخطار واذا انفصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من
عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان
يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة
لا يمكن الحكم عليه الا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد ونح
ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم
الاجمالي على التقدير جوازه ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا
وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان
قيل فينتفي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وسواء ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم
المقيد باتقاء هذا المقيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالممتنع عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي
اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد
قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم
والجهل بشيئين متغايرين قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته
وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق
آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال
والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم

عارضا للمجهول وكانا عارضين لشئ ثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشئ الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا تشتبه عليك لما اسلفناه لك ان عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولا فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وح يكون ذلك الشئ معلوما باعتباره مجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية ولا استحالة فيه وتمثيل هذا الذى ذكره الفاضل استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه و مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والمجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال ان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى مكانه قيل بل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فسلمنا انه زوج هو اى ما هو فى يده اوفى وقاتنا نعلم فى هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذى فى يده اثنان فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فعلم فى هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم يكن العلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان ينتبه للاندراج واما بعد التنبه له فانها يكون معلومة بالفعل والقوة يسمى الشكل الاول حاصلة فى احدى المقدمتين اعنى كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان يجعل كبرى الشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع العلم اما فعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالى مستفاد من الوجود الخارجى كما يوجد امر فى الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فعلا عقلا ثابتا قبل الكثرة والانفعالى بعدها اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى الافراد الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم وهو مبنى على وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات



بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك تختلف صدورها عنا بحسب علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا اليه بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا اى الحكماء مراتب العقل اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسبت الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اى العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين وما هو اى ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى البعض استعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك اى بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد ما هو شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين فى اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصور ان ماهية الالوان التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او تفقد شرط التصديق كاحدهما اى الحس والوجدان فى القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط فى البديهيات الى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورته اى صيرورة النفس بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل لها اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة الاستحضار يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك اى حضورها بأسرها

مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية هو الانسان في جلباب من بدنه امر لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند العقل
ان تتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها
لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان
رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة
واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر
بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة
في وقوع ذلك في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان
متاخرا في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي
المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط
وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى
استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته عن والة فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتأتى له استيفاء ذلك
الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استرداده بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز تاخر هذا الاستعداد
عن حصول الكمال اولا **المقصد الحادي عشر** العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه
اي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك تختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سميناها العلوم بذلك البعض العقل بالملكة وانما
انث بالبعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي سميناه به لانه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري
وزادت المعتزلة في العلوم التي تفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على
اصلهم ورد الشيخ عليهم اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين
او من احدهما وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فيثبت ان العقل هو العلم وليس
العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم
بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها
اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها لما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد
لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نسلم انه لو كان العقل غير العلم لجاز الانفكاك
بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما قال الامام الرازي
والظاهر انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وانما لم يزل عقله وان لم
يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال حصل في الآلات وكذا الحال في التيقظان الذي



لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية البديهية وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات
لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض
الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك
عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا **المقصد الثاني عشر** كل علمين
تعلقا بمعلومين متغايرين فذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء تماثلا اي
المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد او تضادا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين
بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد
فمتماثلان عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الاخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه
من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين ح متعلق بعين
ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات
المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين متماثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في
اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقتين في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في
وقتين مختلفين قال الآمدي والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم
اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت
آخر ولا شك ان ذلك الشيء ماخوذا مع احد الوقتين مغاير له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان
فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اي فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل
في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وانما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت
في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان
ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد
المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث لان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم
واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان
يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده بعد ما فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده منهما كانا متماثلين
والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين
بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو والعالمين
بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا
في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والاختلاف
كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والغرض انه منتف وسياتي الذلك بادي بيان

هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدي اورد هذا البحث في اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله
والا فهما متماثلان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سياتي في اواسط كتابه من تحقيق معنى
التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل
والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة **المقصد الثالث عشر** هل ينقلب العلم
الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول
قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم
فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الآمدي ان
سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مما يعبر به عنها
عارضة للعلوم فلا يكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف
بالنوع والتشخص اما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل التنوع والتشخص يمنع
ذلك الذي صح على النوع او التشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا
متشاركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت
معللة بخصوصية نوع او تشخص او كانت خصوصية نوع او تشخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس
على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل ويسند منع الصحة الى تشخص الافراد
المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضروري
اذ قد مر ان النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في
ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع
الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات
التي تلزم العاقل وانه محال بالوجدان اذ الشاهد بان اشتغال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل
عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا
المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل اذ ما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض
ان جميع الضروريات انقلبت نظرية ح يستحيل شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري
دفعا للدور والتسلسل ح فيه ما قد عرفته آنفا وبانه في حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني
انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا ولا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول
آخر للقاضي وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط كمال العقل اذ العقل اي كماله شرط للنظر
فانه لا يتم الا به وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي
انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليها بمراتب ثلث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه



يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من
المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به اي بالنظري ومنع المعتزلة
وقوعه يعني انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد
مكلف به اي بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا
لم يكن مقدورا قبح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم في الجواز اي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري
ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او التشخص
قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره **المقصد الرابع عشر** الاختلاف في استناد العلم
النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة
لاقتضائه اي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا بل
نظريا هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك
مبني على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم
بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم
انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري وقد يجاب عن
هذا الاستدلال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على
ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكم بعدم معلومية ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع
الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود الطرفين وانما تصورهما
لتصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد
والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري
وهو تصورهما قلت انه يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر
من التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا نزاع لفظي
مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما جاز ان
يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظري في مفرداته لا يقدح في استغنائه بحكمه عن نظر كاسب له
في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط
مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير الضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات

النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة منها وكذا توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري
آخر فيه خلاف وهو الخلاف راجع الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف
الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر
فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري
بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وذلك ان يحمل قوله فان قلنا الخ مرجحا
للمذهبين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري
ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذ المراد انه
لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون كالباقي بالذات **المقصد الخامس عشر** اثبت ابو هاشم
علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء
على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو تناقض لان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا
قيل المستحيل تعلق به العلم وليس بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي
له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما لكن هذا
الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف والانصاف ان لا يظن بكلمة تخرج من فم احد السهو اي الخطأ و
يطلب عطف على ان لا يظن له اي لذلك الخارج من فيه محملا في الصحة ما استطعت وهاهنا محمل لكلامه
اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في
العقل اي ليس ثمة سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل من صورة هي له في نفسه بخصوصه
فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين بصورة اي التصور المستحيل اما على سبيل التشبيه
بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد
والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل
منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة
بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض فقد تعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد
والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه
بان يعقل شيء نسبته الى الله تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له
تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من اعتبارات
التشبيه او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم
من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم



متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا **المقصد**
**السادس عشر** محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين
عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان
وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل
على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فهم قلوب لا
يفقهون بها وآذان لا يسمعون بها افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقد اختلف المتكلمون
في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا
على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها
فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان يكون المكلف بها حال بقائها لا مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا
ولا معاقبا لامتناع تحقق التكليف وهو اي التكليف مناط لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم
في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة
ولواحقها وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر اي المشاعر
الظاهرة والباطنة وتفصيلها اي النفس الناطقة المجردة واحوالها والمشاعر المذكورة ومحالها تفصيلا تاما
وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم اي ومن الحكماء من يرى ان
المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية
فانها اي النفس الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان
الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سيجيء في
مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية
في آلاتها فيلاحظها النفس من هناك **النوع الثالث** من انواع الكيفيات النفسانية
الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع مقاصد ستة الاول في تعريفها
قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى
طرفي المقدور على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر
فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقادات او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة
فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليس الارادة
من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر
ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده امر مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر وذلك لا شبهة
فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل قد حصل

ممن ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن
يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل
لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم او الاعتقاد على قياس
الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من
تعريف الارادة انما هو على راى المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور
بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لا ننكره فى الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وستبين فى المقصد الثالث من هذا النوع انها اى الصفة المخصصة
المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله
فى الغائب وليس يصح بالقياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد**
**الثانى** الارادة القديمة توجب المراد اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم
وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل
غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما فى
العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله
فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه
وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة
ايجابها اى ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى
الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اى حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على
الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو التوطين يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى
مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون عزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له
هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها
**المقصد الثالث** الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وذلك ان الارادة
توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها



بواحد منهما ينافى وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اى ظهر له طريقان متساويان
فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه فانه مع كونه متخالفا فى الهرب يختار احدهما بالارادة ولا يتوقف
فى ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة
لا اقول الا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اى
الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد نفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته
لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصوره فى تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة
ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذا الكلام فى العطشان اذا كان عنده قدحان من
ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له مرجح فى اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع
عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه
الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها اذ لا وجود للتابع
بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما
على الآخر الا لمرجح يخص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققته
فان قيل من البين ان الفعل فى هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيما بينهما قلنا سلوك احد
الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه
مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع
اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد فى هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب الاعتقاد اذ لولاه لم يختر شيئا منهما مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف
الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى
النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه اما فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد**
**الرابع** الارادة مغايرة للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالملذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت
مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى وفيه اى فى هذا
الفرق نظر تعرفه انت مما اخترناه فى الارادة من التعريف يعنى انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعة فعل من افعاله او فى ميله الى فعاله

ثم ميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان اذ ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان وانما الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم بذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه على غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذة ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه **المقصد الخامس** انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بالمقدور مقارنا لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة فتعرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر وهو بالتمني اشبه منه بالارادة فتامل **المقصد السادس** قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة غيرها اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين او المتضادين واما مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما كذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادة اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهته ذلك لان الشيء فيلزم ضده كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضد المتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه ولا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامع شيء منهما ثم ما ذكرتم من الدليل ان دل بظاهره على

ما اوجبتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فكيف حينئذ الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزم الشيء لا يتوقف على شرط هو ظاهر واستلزم ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين تلك الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي تستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المص خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتاتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع** قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تقتضي متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فالفعل تقتضي كونه طاعة كالسجود بارادته تعالى ومعصية كسجوده بارادة للصنم والقول تقتضي كونه امرا او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري انها اي الارادة تقتضي متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف يقوم به صفة وجودية وان ارادا انها تقتضي متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

**النوع الرابع** من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لافعال مختلفة مثل الايمار والتغذية والتوليد لكنها بعيدة فكونها مبادي لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ

لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بذلك عن القريب
لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى اتخاذ اسمها اياها انها تنهضها التاثير
فى هذه الافاعيل بهذه لا انها من جهة الفاعل كالقاسر فى الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور التحريك
وكانت داخلة بحسب الظاهر فى المبدا او خارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها
تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كما تناول القوة اياهما
او يراد بالنفس الملكية ما يكون صفة للافلاك لا النفس الجوهرية وان كان مستبعدا جدا دون التفسير الثانى
لانها ليست مبدا الافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية كذا فى
النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليس مبدا قريبا والصواب ان
يقال والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها
مبدا قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين
لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدا قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة
لماهى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة
المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفربيون او ما هو عرض قايم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة
على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليها اى على التفسيرين
القدرة الحادثة على راينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر فى فعل اصلا فلا يدخل فى التفسير الاول وليست
مبدا الاثر قطعا فلا يدخل فى التفسير الثانى ايضا وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا
والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه لاجتمع الحال
ان فعل العبد واقع بقدرة الله اى بقدرته المتعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لما سيبين على انه
تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد
واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع
مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحذور ايضا اذا فرض ضدان
لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه
وهو ايضا محال لا يقال نختار انه يقع مقدور الله تعالى لانه قدرته اتم من قدرة العبد الا ترى انها اعم منها تعلقا
بالاشياء فلو تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم حينئذ تاثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى
هذه الصور المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على
الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص فى القدرة لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لانا
نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له فى هذا المعين ضرورة فلما فرض



تعلق قدرتها بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما فى طرفيه على سواء
فكون تاثير احدهما مانعا من تاثير الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين
بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تساويهما فى كون
ذلك المعين مقدورا لهما فان الاختلاف فى مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذى
لفقناه يبطل تاثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة ثم قال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك
الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله تعالى اراد شيئا واراد العبد ضده والى آخره وانه اى ما ذهب
اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد فى الجبر لا توسط بين الجبر
والتفويض كما هو الحق وانه اى ما ذهب اليه مكابرة ايضا لما هو المعلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد
الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط منه علو ضرورى فالاول له اختيار اى له صفة يوجد الصعود عقيبها
ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثانى اذ ليس له تلك الصفة بالقياس
الى سقوطه ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثيرها اى قدرة
العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تاثير
كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان منازعا فى التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها
قدرة فان اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست بقدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ
القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة ومعناه بان التاثير
من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا **المقصد الثانى** هل يجوز مقدور
بين قادرين جوزه ابو الحسين من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين
او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب
الاشاعرة ومن تبعهم وهذا وهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين
وكان نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الاله
واما فى غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون
وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات
قدرة للعبد غير مؤثرة فى مقدورها بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون
مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء
على امتناع قدرة غير مؤثرة على رايهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور
بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون المقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على
امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب

هو ان يخلق الله فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها اى القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اى محل
تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا تتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين
محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصى **المقصد الثالث**
اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية
قال ومن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازى مذهبه فى المحصل حيث
قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر فهنا نزاع
وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم انها اى القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن
اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى
**المقصد الرابع** اختلف فى طريق اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة
وهو انها تعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة بين
حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمدانى من المعتزلة هو اى طريق اثباتها تاتى الفعل اى تيسره من
بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول لقدرة
دون الثانى قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتاتى منه الفعل حال
كونه ممنوعا عنه بل يتعذر عليه فانتقض طريق اثباتها بتاتى الفعل فان قال الهمدانى يتاتى الفعل منه
اى من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم
ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف
بالصحة الا انه يتخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا ريبة هو ان الفعل
يتعذر عليهما مادام حالهما واذا فرض زوال مالهما يتاتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما
دون الآخر وقال ابو على الجبائى هو اى طريق العلم بالقدرة العلم بالصحة اى التخلص وسلامته عن الآفات
قلنا قد توجد تلك الصحة بالتخلص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك
الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **المقصد
الخامس** قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به
فى هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده
فيه والا اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فليفرض وجوده فيه فهى اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة



النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم
المحال بالذات واذا لم يكن الفعل قبله ممكنا لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح لان
ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعى ان
القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول
القدرة فى الحال انما هى على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه
لا يستدعى امكانه اى امكان الفعل فى الحال بل فى ثانى الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس
يمكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذى هو تاثير القدرة الحادثة فى الفعل
وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى
هو الفعل فمحال اى فالايقاع محال فى الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع
آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتبارى
فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح
قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل فى زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام
فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه
بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع
محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته فلا يتصف بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى لكنه
لا ينافى تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل فى زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه
بل بان يفرض خلوه اى خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال
فى نفسه ولا يستلزم محالا الا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك كالذى ذكرناه من ان
الفعل قبل محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط كقعود زيد فانه محال بشرط
قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود فى نفسه ولا يمتنع قعوده فى زمان قيامه
فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من
المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اى اكثرهم
القدرة قبل الفعل وتتعلق به ح وتستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة فمنهم من

حال وجوده لكنه يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة
في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا
كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة والدليل على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان
تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل
الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه
نقول الحادثة اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك
الموجود الذي هو الاثر ذلك الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود
بوجود آخر وتحقيقه يعلم من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات
وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه
يلزم القدرة على الباقي في حال بقائه وهو التالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي
ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس وجود
حال الحدوث فلو تعلقت القدرة حال الحدوث تعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تاثير لتعاقب
الاوقات في احكام الانفس قلنا نلتزمه اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق
القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود عن
عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق
القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم
يتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابق للواقع او ننقض ونعلم اولا بتاثير العلم في
الاتقان فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنته لشيء
منهما للاتقان حال البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون
الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل في كونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل
باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء ونقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اي
يوجبون مقارنتها للوجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة
حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو داموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة
لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى
او قدم مقدورة اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدورة تعالى حدوث قدرته
او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت
تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القدرة القديمة



واجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة قال المصنف اي في هذا الجواب الذي
ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان للسبب
الذي به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة
قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع
انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك
يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع
كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب التعلق
اذ يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا فالصواب
في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا
فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا
معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها
مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل
معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة
عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا
عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لرفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له
فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل بالاجماع من الامة
ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له
اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال
عندنا فنلتزم جواز التكليف بالخلق المذكور ولئن الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره امامع
القدرة وان لم يكن وجوده مقدورا له بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له جهلا
فلا يلزم من جواز التكليف جواز التكليف بخلقها وبالجملة يكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا
ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه
وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف
احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قضية الاعذار
ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسياتي ابطالها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم
في القدرة الحادثة الاول لم يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي
فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو

عن عدم المانع في الافعال المباشرة وجزءه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو
عن مقدور لها عند الاشاعرة الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج
في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج الى آلة في
وقوعه كالخارجة عنه اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان
القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان يوجد
القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور لها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل
عقيبها اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثانية وكذلك
المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بالوجود
مطلقا اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ثم يختص تعلقها بالوجود
الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين تعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال
الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل اي في الحالة الثانية التي هي
حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل
وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية
فان حقيقة المضارع اذا اطلق مجردة عن قراين الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار
مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة
على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي
هذه واشباهها من الاختلافات التي لا مستند لها ظهر فساده باوايل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان
في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل بل هو قادر عليه
حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه
في حالة المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز
والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور
وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة
او وجوديا مولدا للضد اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية
او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام
دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على منع
لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة
لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وبين



ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد
كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه
ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء القدرة قطعا والجواب عن الاول
ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا بالعجز والى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اي
في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة
على ذلك الخلق في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة البديهة والجواب
عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها
فيه حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء
خلقها فيه المقصد السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله
انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا
ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان
ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد
تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد تردد فيه
فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها
دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات
وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع
متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي
افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة التي
يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك
الافعال وكذلك العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة [illegible]
فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من
اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق
بمتعلقات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على
انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا
اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور
ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر ملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر

على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو لظ كيف وعليه اى على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل يبتنى الدعوة
الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال الحسنة والقبيحة فاذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها
بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان
مقدوره متعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه وليس هذا الاضطرار
منافيا للتكليف مطلقا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من
جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومنهم
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون
قادرا على ضده فلم لا يجوز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة
يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان
نسبتها اى نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة يطلق على القوة المستجمعة لشرائط
التاثير جزئيها ولا شك انها اى القوة المستجمعة لا يتعلق بالضدين معا والا اجتمعا فى الوجود بل هي اى القوة
المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص
بتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط
لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ونقل الشيخ الاشعري
ارادوا بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا يتعلق بالضدين والمعتزلة
ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه
الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا الملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وقد يقال اليه لازم من تفسيرها بهذه
القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة
مشترك بينهما وان كانت هي فى نفسها متخالفة بالماهية او بالهوية **المقصد الثامن** العجز عرض
موجود عندنا وللقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابى هاشم فى آخر قوليه حيث ذهب
الى انه اى العجز عدم القدرة الكائن موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كونه عرضا
موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا فى اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامة
وما هي الا ان فى الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة للممنوع ولابى هاشم ان يجعلها اى التفرقة



الضرورية عائدة الى عدم القدرة فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال
الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى
من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل وإذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفى النقد المحصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ولكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له
وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش
ويمتاز به حركته الارتعاشية عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ونقل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى وحكموا بكونه
وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري فى الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالعاجز
القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض
لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه والمتعلق بالضدين على نحو ما ذكره فى
القدرة وله قول ضعيف هو انه اى العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من
اصحابنا على هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث
لا سبيل اليه الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اى تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اى يجوز على هذا القول
تعلق العجز بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز
اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماع الضدين فيه وكذا تقدم العجز على المعجوز
عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذى
هو الاصح انه اى العجز ضد القدرة فى جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا فى التعلق والقدرة متعلقة
بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما
لم يتضادا ومعتمد القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المصنف
وقد قيل فى الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن اى
يلزم ان لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف
الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان الفعل يحكم بان
المعارضة انما يكون بالاتيان لا بالعدم فما كان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز
يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة وهو ظ ولصفة وجودية يستعقب الفعل لا عن قدرة كما فى المرتعش فالزمن
عاجز عن القيام بالمعنى الاول وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن
الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه **المقصد التاسع**
المقدور كل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة فلانه اى كون المقدور

تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة توثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة وقد

من قال منهم بوقوعه لتبع للعلم فان صاحب الملكة في صناعة الغزل والمبادرة مدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة

لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب

الحاذق يراعي دقايق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها ولو اخطرها وقصد اليها لعاقه كثير منها واما الاشاعرة

فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها

## المقصد العاشر

في النوم ضد للقدرة فلا يكون ما صح فعل النايم مقدورا له وليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له

المنقول انفلت الخير ذكره كثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النايم وجواز صدور الافعال

المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له

فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات بالاتفاق من العقلاء وقال الاستاذ

ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وساير الادراكات وتوقف القاضي

ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنايم ولا بكونها ضرورية بل كلاهما

محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد يدعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنايم من حيث انا نفرق بين

ارتعاد يده في نومه وبين تقليبه وقبضه يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن

رام التسوية بينهما في النايم لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول

قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع غرابة فانا قطعنا بكون

الرعدة ضرورية وكون القيام مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع

منه ولما كان لقايل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فما ذا تقول فيما يراه

النايم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم

اما عند المعتزلة فلفقد شرايط الادراك حالة النوم المقابلات وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف

والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب السماء وغير ذلك من الشرايط المعتبرة في الادراكات فما يراه النايم ليس من الادراكات

في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب في المر يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك

اي مما ذكر من الشرايط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي لم يجر عادته

تعالى بخلق الادراك في الشخص النايم ولان النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل

من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده

النايم من نفسه في نومه من التصاد للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات

وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اي فيما يجده النايم لجاز التشكيك

فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبداهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم

ضدا للادراك



ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزائه الا ان غير ما يقوم بالنوم من اجزائه فلا يلزم

اجتماع الضدين في محل وقال الحكماء المدرك في النوم موجود في الحس المشترك وذلك ان الحس

المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية ادتها

الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا

ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة كالصور الخارجية فان الخارجية

لم يكن مشاهدة لكونها صورا خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه

دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين

صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع

لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فتعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها

بالضبط عند استعمالهما فيعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها

وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع

لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت فنقول ما يدركه النايم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك

موجودة فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك

عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكاينات

من الازل الى الابد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملايكة السماوية ومن شان النفس الناطقة

ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وينتقش ببعض ما فيها لما كان او سيكون او هو كاين

الآن استغراقها في تدبير بدنها تعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم

فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو جمعت بمصالح

الناس رايتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش

في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر

يشابهه لوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة

والحاشية صورا اي ملبسة صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت

في النفس على الوجه الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي لما رآه النايم عن تلك الصور

التي صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد ابا المرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة

ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لنفس الامر وقد لا يتصرف فيه اي فيما

اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما راه النايم

من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظره ومن ذلك النظير الى آخر

ويكفينا في تفاوت وجود المناسبة في تلك الانظاير حتى نسيد على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني
ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل اما في الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس
الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة
صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة
لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل اليه بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك
ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة
او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب
تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي
يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البياض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه
وهذا الوارد على الحس المشترك المسمى بالوارد من عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث
الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له **فروع** للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا في من
يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملهما
اي عن حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الآمدي وان كان موجودا في اكثر النسخ الجيد وقيل هو لا
يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها
وقيل هو قادر على حمل احديهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اي
هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال
الثلثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة
كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل
فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل
واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة قدرة على حمل مائة اخرى
لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو الجوهر المتحرك وهو مختلف
يعني ان المقدور هنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك
الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى
المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك
الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا فهذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى
منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه يتمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي



اعتمادات الاولى فهلا تجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة
التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين الفرع
الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اي على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت
المعتزلة فيها فمنهم من قال وهو اكثرهم حملهما واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يحصل في محل جزء من اجزاء
المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد وبازيد به اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني
بكل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستقلا ابل مستقلا ومنهم من قال
وهو عباد الصيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حامل للبعض الآخر كذلك
فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في
بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد
من القادرين على السوية فلا يتعين شيء منهما بفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تأثير القدرة
الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة
فيجوزان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا اخرى الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة
وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فيتفرق في تلك الجهات واما في محال مجتمعة كاجزاء مثلا متصلة فلا يجوز
ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يتحرك معا الى جهة واحدة بل تجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة
مثلا متصلة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك
الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون القدر القائمة بالقادر على
التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة الا اي وان لم يكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك
الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لكان اي تلك القدرة
وذكر ما تبادل لكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر
البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما
اتفق القائلون عليه بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم
كانت القدرة الواحدة يحرك الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند
انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث الانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع
والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك
سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي
قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة اذ لا يمتنع
ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك

حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال انه جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى
منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدرة بعدد الاجزاء ولا يخفى بعده عن ذلك واما الجبائي فانه قال
انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك
الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا يوجد فيما نحن فيه
من الاجزاء المجتمعة كيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف
الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازنة لعدد الاجزاء المنضمة وهما نقلناه من كلام
الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع من الفروع
قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اى كون القيد مانعا
عن الفعل فرع المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى
الفعل الموجود وكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وهذا اى كون الاجتماع
مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس
قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر ممنوعا منه لا كونه غير قادر
عليه **الحادي عشر** اى من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المتن له
لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة فرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان
هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة
يمنة ويسرة بل القدرة المقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق فمنهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدفع
والدفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من تحريكه يمنة ويسرة وعليه
اى على المنع البهشمية اى الطائفة التابعة لراى ابى هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة
على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة
لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي عشر لما عرفت القدرة
مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج اثر من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك
لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة
ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها
ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها اليه فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة
دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس
المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب
واعياء ليصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه



فالقدرة هو غير المزاج **المقصد الثالث** بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا
للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود من
الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل
واما اللازم فهو ان لا ينفعل من الشئ بسهولة وذلك لان مزاول الحركات الشاقة اذا انفعل عنها يصده عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو
اللاانفعال ثم ان للقدرة ومعناها كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح
منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم
فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول الوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا
او انبادا على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي
تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط
خصوصا اذا اعتقد تماما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا
وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه مساو لمربعهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما
في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا جنسها اى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس
القدرة وهو كما قال ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه اى
في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاه ويتأثر من حيث هو جسم
ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما اشتهر من الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان
يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية
علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد
او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة
العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام
الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض
العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه
اى هذا الامكان سبب القدرة عليه اى على الشئ الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة
انما يؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل
الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة

بالقوة اطلق اسمها على مسميهما وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للمقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للمقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل والبينة على ذلك قال المص وهذا اى الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اى الامكان الذاتي قد تقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اى طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة وان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل وسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في المثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا انكره لما ذكر اولا ويقال ايضا لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة وفي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل اراد به القدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذ خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية المقصد الثالث عشر في النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اى يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية من يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة لا يسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتامل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال والى رذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما واعلم ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث احديها القوة التي تعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر بالبدن ويؤلمه تسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هي الاطراف من تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط في هذه القوة والجبن الذي

لنفس



هو تفريطها منها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلثة التي ذكرت اصول الفضائل الخلقية ويسمى مجموعها عدالة وتقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة هاهنا هي التي جعلت قسيمة الحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة لا الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة هاهنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا او لا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل وعلى ان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق ظاهر بينهما سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا له ارادتنا طاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره فكيفية مترتبة على تخييل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخييلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق للصديق الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اى ان عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اى بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن لذلك قطعا وقيل انه اى الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتيادة وقيل هو اى الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر من الازل

فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك فيزول استمرار
عدمه فمن هذه الجهة يصلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى
يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال
ترك القعود والصعود الى السماء ولا ترك الحركة الاضطرارية بحركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود
الرابع من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد والحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء
والشهوات والنفرات النفسانية وان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله
اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم تفسر اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع بل بالميل او ما تقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة
المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه
الصفة المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه
اي في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من
نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميز بينهما علما بديهيا بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس
الوجداني بجزئياتهما قد افادنا العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في
سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذوي الانصاف ثم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر
الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من
حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات
الطبيعية المتناسبة للقوة السامعة والجاه اي وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه بالقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدوا
المكره اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر
من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبع عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
فانه الم لا لذة وبهذا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة عين الادراك
المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة
ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملايم الذي هو هذه الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره
وانها اذا غيره فهل ذلك الادراك سبب لها اي للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الادراك
ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور دليل فوجب
التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قيل
كيف يتاتى لك هذه المناقشات وقد اخترت ان تصورهما بديهي ادعى من تصور الملايم والمنافر قلت



اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه والظاهر ان تصور الكنه مانع من الالتباس بوجه ما
تصورهما على وجه ابلغ فما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي اللذة
اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور
منهما اي من اللذة انما هو دفع الالم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني
لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى
الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابها اي احد اسباب حصول اللذة
اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا ازالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نتنازع في مقامين احدهما انه
اي اللذة دفع الالم وتذكير الضمير النظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال
الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد يحدث اللذة
بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال اصلا فلا يقال انها اي اللذة ايضا
اوجبها ذلك الشيء لرفع الم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة
مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فجاءة فان الانسان يلتذ بهذه
الاشياء ولم يكن له الم لفقدها انما فقد ظهر ان رفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا
لها وقد يقال انه كان مدركا بالكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها وتالما بفقدها
وان لم يكن له شعور بهذه المتعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له
جزئيات اخر زال بعض آخر وبهذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال
فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يفرق
الاتصال لانه شدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها
عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من
المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في
المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية
عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام
الرازي فان من عقر اي جرح بدنه بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان
ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق
ظهر انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم
وسوء المزاج يتادى في زمان وان كان قليلا فربما يتبادر العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج منافي فيحصل الالم

الذی هو سببه وربما اتجه للامام علی ما ذکره من کون تفرق الاتصال سببا ذاتیا للالم بان التفرق عدم
الاتصال عما من شانه ان یکون متصلا وهو عدمی فلا یجوز ان یکون سببا ذاتیا للالم الذی هو وجودی
بالضرورة واتجه ایضا علی ذلک بان التغذی مداخلة الغذاء لجمیع الاجزاء ولا یتصور هذه المداخلة الا بتفریق فیما بین
الاجزاء فالغذاء انما یصیر جزءا من المغتذی بالفعل بان یفرق اتصال اجزاء المغتذی ویتوسط بینها ویشبهها
والاغتذاء حاصل لاکثر اجزاء المغتذی فی اکثر الاوقات فیکون التفرق ایضا حاصلا لاکثر الاجزاء فی اکثر
الاوقات فیجب ان یولم التغذی ولیس کذلک لان المغتذی لا یجد الما اصلا فلا یکون التفرق مولما بالذات
وکذا نقول ان النمو لا یحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غیر مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شک انها
دائما فی التحلل ولا معنی له الا انه ینفصل عن العضو ما کان متصلا به ولیس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو
دون باطنه وذلک لان المحلل هو الحرارة الساریة فی ظاهر العضو وباطنه فیکون تفرق الاتصال شاملا
لظواهره واعماقه مع انه لا الم فیه فان قیل التفرق الحاصل من التغذی والنمو والتحلل تفرق فی
اجزاء صغیرة جدا فلصغر هذا التفرق لم یحصل الالم قلنا ان کل واحد من تلک التفرقات وان کان صغیرا
جدا الا ان تلک التفرقات کثیرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون
اجزاء بل هی حاصلة فی جمیع الاجزاء فالتفرق الناشی منها یعم الاجزاء کلها فلو کان مولما بالذات یعم الالم
الاعضاء لا یقال تلک التفرقات مولمة الا ان الامها لما استمرت لم یحس بها کسائر الکیفیات المستمرة لانا
نقول لا نعنی بالالم الا المعنی المخصوص الذی یجده الحی من نفسه فاذا لم یحس به مع سلامة الحس والتوجه
الی ادراکه دل علی عدمه فان قیل الحس شاهد بان تفرق الاتصال یستعقب سوء المزاج الذی هو مولم
بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عادت طبیعة کل منها الی اقتضاء الکیفیة الخارجة عن الاعتدال
فالفاعل للمزاج المنافی هو طبایعها لا التفرق العدمی فلا یلزم منا جعل العدمی سببا للوجودی اذ احتج فی
الملخص بوجه آخر الزامی وهو ان الفلاسفة متفقون علی ان الکیفیات والصور الحادثة فی الاجسام التی
تحت کرة القمر انما تحدث عن مبداء عام الفیض وهو العقل الفعال وانما تختلف الاعراض والصور فی تلک
الاجسام لاختلافها فی الاستعداد فالجسم المرکب یختص بصورة او کیفیة لان مزاجه افاده استعدادا لقبول
تلک الصورة او الکیفیة من واهب الصور فعلی هذا یکون السبب القریب للذة والالم شیئا واحدا هو المزاج
لا التفرق وزاد ابن سینا للالم سببا آخر فقال السبب القریب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال
علی ما ذکره جالینوس وثانیهما هو سوء المزاج وهو علی قسمین متفق ومختلف فالمتفق مزاج غیر طبیعی یرد علی
العضو ویزیل مزاجه الطبیعی ویتمکن فیه بحیث یصیر کانه المزاج الطبیعی والمختلف مزاج غیر طبیعی یرد علیه ولا
یبطل مزاجه الطبیعی بل یخرجه عن الاعتدال والمولم من هذین سوء المزاج المختلف ولذلک ای ولان
سوء المزاج المختلف سبب للالم یولم لسعة العقرب ما لا یولم الابرة بل تلک اللسعة اشد ایلاما من الجراحة



الکبیرة ولو کان المولم تفرق الاتصال فقط لم یکن الامر کذلک بخلاف سوء المزاج المتفق فانه
لا یولم ویدل علیه برهان انی ولمی اما انیه فلان حرارة المدقوق اکثر من حرارة صاحب الغب بکثیر لان
حرارة الدق مستقرة فی جوهر الاعضاء الاصلیة ومدیمة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط عفن
علی اعضاء هی مزاجها الطبیعی حتی اذا تنحی عنها ذلک الخلط کانت باقیة علی امزجتها الاصلیة والثانی
من المذکورین اعنی حرارة الغب مدرک دون الاول فان صاحب الغب یجد التهابا شدیدا او اضطرابا
عظیما دون المدقوق واما لمیته فان الاحساس مشروط بمخالفة الکیفیة الحاسة لکیفیة المحسوس
اذ مع الاتفاق بین کیفیتهما لا یحصل تاثیر للحاس من المحسوس فلا یکون هناک احساس لکونه
مشروطا بالتاثیر فاذا تمکن الکیفیة المنافرة فی العضو وازال ذلک المتمکن کیفیة العضو الاصلیة
کما فی سوء المزاج المتفق علی ما عرفت فلیس ثمه کیفیتان مختلفتان فلم یکن فعل ولا انفعال فلا
یحس به ای بالمنافر الذی هو تلک الکیفیة الغریبة فلا یکون هناک الم فاما فی سوء المزاج المختلف
فالکیفیة الاصلیة باقیة مع الکیفیة الواردة فیتحقق المنافاة والاحساس بالمنافر الذی هو الالم ولذلک
ای ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف علی المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت
ربما یضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها تنقص المخالفة بینها وبین کیفیة الحاس بما ینضعف
التاثر والاحساس ایضا حتی ربما لم یشعر بها ای بتلک المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بین کیفیتی
الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا علی ما ذکرنا فتفحص من دخل الحمام فانه عند دخوله یستسخن الماء
الحار ویستشعر منه ویتاذی به لمخالفة کیفیة بدنه لکیفیة الماء حتی اذا لبث فیه ساعة اثر فیه حرارة
الحمام فسخن وصار کیفیة بدنه موافقا لکیفیة الماء فتراه لا یدرک سخونته بل ربما استبرده بسبب زیادة
سخونة بدنه لاجل الهواء علی سخونة الماء **المقصد الثانی** فی الصحة علی ما ذکره ابن سینا
فی الفصل الاول من القانون ملکة او حالة لم یکتف بذکر احدهما تنبیها علی ان الصحة قد تکون راسخة
وقد لا تکون کصحة الناقه یصدر عنها ای یصدر لاجلها وبوساطتها الافعال من الموضوع لها سلیمة غیر ماوفة وهذا التعریف
یعم الوجهین اذ یدخل فیه صحة الانسان وسائر الحیوانات وصحة النبات ایضا اذ لم یعتبر فیه الا کون الفعل
الصادر عن الموضوع سلیما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذیة والتنمیة والتولید
سلیمة وجب ان یکون صحیحا وربما تخص الصحة وتعریفها بالحیوان او بالانسان فیقال الصحة کیفیة لبدن
الحیوان الی آخر ما مر او یقال کیفیة لبدن الانسان الی آخره کما وقع الجمیع فی کلام ابن سینا اما الاول
فکما عرفت واما الثانی فقد ذکره فی الفصل الثانی من سابقه قاطیغوریاس من منطق الشفاء فانه قال هناک الصحة
ملکة فی الجسم الحیوانی یصدر عنه لاجلها افعاله الطبیعیة وغیرها علی المجری الطبیعی غیر ماوفة وکانه لم یذکر الحالة
ههنا اما للاختلاف فیها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذکره فی الفصل الثانی من التعلیم الاول

من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة يكون بدن الانسان في مزاجه وتراكيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة قد اورد الامام الرازي على جعلها اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي من
الكيفيات النفسانية سوالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون
الصحة منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة
او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع
ازيد وانقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة لا تهيات
البدن فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة
الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب
المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المص من هذه
الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن
مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شي منها من الكيفيات النفسانية وهو ظ
وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر
المص من بينها على اعتبار الوضع فعده سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون
كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات
نفسانية غير مقدرة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شي منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع
والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شي من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات
النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها يكون عبارة اما عن
امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها مرضا وهي المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملائم واما عن
امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا
ثبت ان هناك كيفيات آخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن في ذلك ما لم يعلم عليه شبهة
فضلا عن حجة هذا ما اورده الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكر للصحة مستشكلا واجاب عنه ما النص الاولى
لو قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما يكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم يصير ملكة قلنا الملكة اولى
على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك او لان الملكة غاية الحالة والعلة الغائية
متقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود الثاني فيه اي في الحد اضطراب اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع
والى الصحة فان قوله يصدر عنه الافعال اي الافعال على الاسناد الى الموضوع هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل ان مبدأ الافعال هو
الموضوع ولا يكون المسند اليه للفعل بحيث قلنا لا امتناع في ذلك وقد جاز ان يسند الصدر الى شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا لكل منهما فقلنا الموضوع



فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا
المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل
سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشي الآن يؤول بما ذكرنا الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري اي
تحديد للشي بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة الماخوذة في تعريف صحة البدن هي صحة الافعال والصحة الاول
محسوسة معلومة بواسطة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا
اشكال واذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهي حالة
او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم الامراض في الحيوانات والنبات
وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او الانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد ويقابل الصحة
تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابقه فاطيقوا طبيعت
الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة ايضا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو حى
ليست الاول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان تقابل منهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث
المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ الافعال
السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان
جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال
فذلك بكيفية عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اشترط ان هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة يقتضيها
لكن ابن سينا كان مترددا في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين
اذ لا خروج عن النفي والاثبات والكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون مصدرا لها
سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة
كحال الناقه ومن بجميع اعضائه مرض آفة او مرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض
وانت تعلم ان ذلك اي اثبات الواسطة بينهما انما لا اهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وتعلم
انه اذا روعي شرايط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد
من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين
بما مر اذا روعي الشرايط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اي يمتنع
الواسطة بينهما باعتبار شرايط التقابل فانه اذا اهمل شي من شرايط جاز ارتفاعهما معا وح يثبت
الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرايط
يجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان
واحد وليكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا

واذا فرض انسان واحد واعتبر فيه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج
سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان تحد الصحة والمرض
بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة الافعال باسرها فيخرج
سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه ماؤفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض
مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في المرض
آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان
النزاع ح يكون لفظيا **الفصل الثالث** من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقاصد
الاول انها اي الكيفيات المخصوصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية
العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد والمتصلة كالتثليث
والتربيع اي كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع كذلك التجسيم والتسديس وغيرهما
من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل هو عارض للكم
المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات
هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما
بنفسه كالشكل العارض للمقدار واما بجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان
قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها
كمية او من حيث انه كمية شيء مخصوص كلاهما عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية
الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون وكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو
المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا
النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون
قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر
من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك
كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة
لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية
السطحية دون مطلقها المتناول للزاوية الجسمية وتلخيصه ان الزاوية السطحية هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين
يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض
ازاء السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار
ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما



تمنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا اعتبار ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به
والا ان يكون ذانك الخطان متناهيين الى غير متناهيين مستقيمين او محدبين او مقعرين او مختلفين بخلاف الشكل اذ لا بد
فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدا
واما قوله لا باستقامة فيستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور
من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي وانها اي لانها
توصف بالاصغر والاكبر ويكون نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية
للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف السطحية بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا
خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي لها اي
للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اي لان هذا العروض
الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم ويبطله اي
ويبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة
واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين
كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة
الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة يشمل بطلان الزوايا كلها
فان كل زاوية زيد عليها بجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل
المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى
من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وفيه
يكفي هذا في الاستدلال لان الكم اذا ضوعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا او مما يدل على ان الزاوية
ليست سطحا ايضا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي
بعضها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من
الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظ فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف
الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة
بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها
**المقصد الثاني** قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية
اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض ثم قالوا انه اذا ثبت احد طرفيه على حاله وادير
الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح محيط به خط

لقط جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد اي وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل مجسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه ويصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة وهي قاعدته والآخر نقطة هي راسه ويصل بينهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان الفكر(?) عنهم انما ذكر لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان يتحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على شكله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور قائمة لا نعلم وجودها خارجا عليها مبنى علمهم الذي يدعون فيها اليقين وقد يقال ان ما(?) البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد والمركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر فكذا الحال في المباحث الهندسية بعينها من غير تفاوت فان قيل لا كمال للانسان في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل بتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة



تنبيه على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائي وثلاثي الى اعشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وبها اي الحسن والقبح بحسب الصورة يتغير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون وحده قال المصنف وهذا غير دافع لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبار مثلها في كل امرين يجتمعان ولقد يقال قد اعتبر الوحدة فيهما لانه متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناها كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزءاها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها

## الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية

وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء ليلا يتاثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة ويتعلق بالقدرة على هذا الفعل ويسمى مجموعها اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر

## المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث

في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة على راي المتكلمين وتارة على راي الحكماء المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية انكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا الوجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لابد لها من محل ولا شك ان حلولها فيه صفة لها فاذا اليها نسبة بالحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير وحينئذ فالكلام فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل هي صفة لها فاذا اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى لا نهاية له فيلزم التسلسل واما ثانيا فلان وجودها الزائد على ماهيتها لما كان(?) اليها نسبة هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان

لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة ما بالتقدم والتاخر فلو كانت النسبية موجودة فى الاعيان لكان التقدم
والتاخر موجودتين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر
الموجود مع الزمان المتاخر فللمتقدم تقدم آخر وهكذا وللمتاخر تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثانى
لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسب متكررة وهى لاتتحقق الا بوجود المنتسبين و
من اقسام الاضافة التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث
لو وجدت النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه
موجود معه وله قبله اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده
اضافة ثالثة اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التى مع الحادث
او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لايزول واثبتها اى الاعراض
النسبية جمهور والصواب كما فى المحصل عمر فانه من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها
اذعن لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت امورا اضافية غير متناهية
يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء
فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالها من النسب مما نعلمه ضرورة اى نعلم بالضرورة انها ثابتة
حاصلة سواء وجد فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد وللمقابل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من
الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف تدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية
فى الخارج فذلك لايستلزم وجود الفوقية لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى
فى الخارج وليس العمى موجودا فى الخارج وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لايكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التى حصلت بعد العدم لايكون عدمية والا كان نفى النفى نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول
الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لايستلزم وجودها كما عرفت
واجابوا عن ادلة الخصم انها انما تنفى كون جميع النسب موجودة اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية
ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة فى الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والتحتية
ونظائرهما ومنها اضافات لاتحقق لها فى الخارج بل تخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين الامرين
لايجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول من هذين ينتهى عند حد اى يجب انتهاؤه الى حد لايتجاوزه دون
الثانى اذ لايتوقف عند حد لايمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا انقدحت تلك
الادلة واندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز ان ينتهى السلسلة الى النسبة موجودة يكون مابعدها من النسب اعتبارية
اذ ليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان يكون حلولها فى محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها
وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية لايقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون بعض افراد



ماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

## الفصل الاول فى

مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد ستة الاول الكون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد
اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك
شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعنى مثبتى الحال ان حصول الجوهر
فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة للحصول بالكون فهناك
ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته قال الامام الرازى فى الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة
للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد
من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته فى المرصد الاول من هذا الموقف
وهو انا لانسلم ان معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا
نسلم لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة لاقيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذى هو قيامها معللا به
اى بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ماوجد فى نسخة اخرى من الاربعين تحقيقه ان قيام الصفة التى هى
علة للحصول ان توقف على التحيز اى الحصول فى الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر فى حيزه بتلك
الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول هذا
الدور وبيره وعليه ماهو من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولايلزم من هذا توقف الحصول
على قيامها بالجوهر والا اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول فى الحيز جاز انفكاك العلة التى هى تلك
الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذى هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها على الحصول امكن القيام
بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن المعلول الذى هو الحصول وقد يقال ان
التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما فى كتاب الاربعين انه ان عنى
بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول
وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة
والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المص وهو اى ماذكره هذا القائل غير وارد
على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين
وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها
تابع لتحيزه ولاشك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه ليس
بذلك فى هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله فى الحيز اولا يتوقف
فاستفسار هذا القائل يتعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل
كما فى النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة

متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطل هذا القائل بان عدم الالتزام امكان وجود العلة بدون المعلول
كما نقلناه عنه لا الشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيهه على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع
الجواب عنه اما التمسك حتى يثبت المدعي فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية المتلبسة بالمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء
فان ذات الجوهر يقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما يقتضي حصوله في حيز مخصوص بسبب ما يقارنه من شروط
بعينه اي بعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص
وثانيهما الكون الذي هو نسبته اي المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو
المقتضي وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر
الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في
ثبوت ذلك المقتضي وانه ما ذا فنحن لا نسلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما تزعمون
فان الحصول في الحيز المخصوص انما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له المقصد

**الثاني** انواع الكون اربعة هي الحركة والسكون والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اي حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان
لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان وسكون ويرد على الحصر اي حصر القسم في
الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير
مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان
الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اي الكون
في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما
اخص صفات الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا
في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول
في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في
ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين
لا يكون جزءا للآخر قلنا في دفع هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز
ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز
نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عين الدخول فيه وهو اي الكون الاول
فيه مماثل للكون الثاني فيه كما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس فانه اي الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق
فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي وذلك الاشتراك لا يوجب التماثل



لان المتماثلين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكر اخص صفاتهما واليه يلزمهم ان يكون الكون
الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق فكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ونقض عندي
جوابه واشار المص الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة
ان لا يكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لان يكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر كما مر فعلى هذا لا يكون الكون
الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه
سكونا في هذا المكان وايضا الا انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون الاول زمان
الحدوث سكونا ونلتزم ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في
ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى يلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا
عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهر لزم ان يكون
الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به واورد على جوابه اشكالا لا يقبل الروح اي وجه اعتبر في الحركة
ما ذكرناه فيه ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جزءا
للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة
وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزءا للحركة اصلا والنزاع في ان الكون
في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا
كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما
عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم
يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من
المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر حصول
الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث
فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء
اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن
تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قريب ومنه بعيد متفاوت في مراتب البعد ومنه
مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء
اي جوهر بالنسبة الى الآخر لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم
بمحلين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحد حقيقة او وضع احدهما
اي ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم اي المتكلمين لا يثبتونه اي الوضع ويثبتون
الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل منهما له اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية مختلفان

بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما ذهب على كثير من عظماء الفضلاء الكلامية فمنهم من يتوهم ان جوهرا
واحدا قام بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث** الكون اي
الحصول في الحيز وجوده ضروري لشهادة الحس وكذا الانواع الاربعة على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها
كما علمت من وجه التقسيم عائدة الى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها امتيزت تلك
الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارات لا فصول حقيقية منوعة ككونه مسبوقا بكون آخر اما في مكان
آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون آخر على معنى انه لا يعتبر
كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على راي آخر وكامكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق و
الاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من
شانه ان يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة
**تنبيه** اذا قلنا ليس في الخارج الا الاكوان والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية
متنوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد تعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الحقيقة بل
لا توجب اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق
بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا
واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرض له اي للكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية
بل صفته **المقصد الرابع** فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان
الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجواهر المتوسطة الباطنة
منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد زوال زمان حدوثه وليس بساكن
اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك والانفصال لبعض الاجزاء عن بعض وهو خلافه ولانه اي الجوهر
المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد اخرج الجوهر المتوسط عنه اي
عن حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر
المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا
والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي اشغله
الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير
الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل
متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر
الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق انه
نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة



المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر
الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز
بما اعتمد عليه الثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا **الصورة الثانية** قال الاستاذ
ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل المحاذاة بينهما
فالمستقر في مكانه متحرك ولزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة
مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو لطيف فقال لدفع
هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه وذلك الغير
والممتنع من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون
ما يزول به المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموها وشدد النكير عليه اي على قول الاستاذ ولا معنى له
للانكار وتشديده لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان
مبدا الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا
اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكونات بل كون الحركة من المكان الاول عين السكون
في المكان الثاني فالتزموه والمخالفون له لا يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات **المقصد
الخامس** القائلون بالاكوان اتفقوا على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر تلاقيه من
جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد
حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات
وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل
منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مثبوتة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا
ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة
المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب
تخصص الجوهر بحيزه بل امر زائد عليه وذلك لحصوله اي حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر
دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة
ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها
وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بالتقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك تنافي المباينة
التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة تباين الافتراق ضد له
ثم قال الشيخ وعدد المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد
لكل واحد منهما يجب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر

في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست تقتضيه عين كون
سلج تخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس يولد تاليفا واحدا بينهما
قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل تقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما
لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ست من
الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ست
تاليفات لا سبع منها من افراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة والقبلا اي الطل
وعده التاليف التي ذهبت اليها الطائفة الاولى بانه قد تقرر ان المباينة متضادة لشرط التاليف اعني
المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول بمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الست سواء
مع الجوهر المحاط به وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ تاليفه زائل ... مفروزة لاستحالة ان يبطل
التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة من الجواهر نفس المجاورة بينهما
وانها متعددة تاليف بحسب تعدد المجاور والمماس ضرورة فالمباينة تنتفي ... حقيقة ... لا انها
ضد للمجاورة بالاتفاق ... المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد للمماسة والتاليف
حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا اختص جوهر بحيز اي اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات
من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فيه مما الكون الحاصل لذلك الجوهر قبل المعدات
قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فالكون الحاصل
له قبل انضمام اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا
وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المتماثلة على اصله
ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق
بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان
يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان
مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى
الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من مزيفاتها لانه زيادة تضيع الاوقات **فروع** على اصول
اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة
لان ما تماسه لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لانه
ما نباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات
معينة وعلى هذا النحو اذا انضم اليه جوهر ثان واكثر هذا اذا كانت المباينة ضد المماسات واما اذا كانت
... فقال الشيخ ... ضدها اي ضد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول



وقال في قول آخر ايضا ضدها ست من المباينات معينة هي الطارئة على المماسات المعينة قال الآمدي
هذا بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد
عليه انه لم لا يجوز ان يكون بالجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره
القاضي **الفرع الثاني** الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في حيزين منهما اي جاز ذلك اما قريب من
احدهما بعيد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد عن الآخر وقال الاستاذ غيره
وهو الحق اذ يقرب من احدهما ولا يبعد عن الآخر بان يتحرك الآخر الى جهة حركته بقدر حركته فبطل ما قاله
الاصحاب اللهم الا ان يراد اي الكون مرادهم بما قالوا ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب
عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس زائدا على الكون هي المباينة والمجاورة
فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون
المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا انضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب
من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ
القرب غير البعد الآمدي انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال البعد المتوسط عن ذلك البعيد
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان
لكل جوهر فرد له ست مباينات لست جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات
على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف التسميات كما ذكره
القاضي **الفرع الثالث** الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة هل يقال انه مباين لذلك
الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى
ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى حينئذ
اي حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك
الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول **الفرع الرابع** يجوز المباينة والافتراق في كافة
جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبددت وزال تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز
اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المصنف ويكفي في الوصف بالمباينة
جوازها اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع
ثم قال الذي حداني وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا
اليه في تحقيق الاكوان تسلقا تعليل لتحقيق اليها اي الى تحقيق الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها
يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه
في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعوازه لما

لهذه الابحاث مقصورا فيه والا فلا تجري المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقايد الدينية
وما يتوقف هي عليها لزيادة طايل وفائدة لولاها تان الفايدتان المذكورتان لم تطول الكتاب بذكرها ليس
من دابي الاسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اي احفظ وتذكر
هذا القدر الذي مهدناه لك ههنا الذي ما عسى تعثر عليه من قبيل هذه الابحاث في غير هذا الموضع فلك
بالنصب على انه جواب الامر غنى لا يعينك اي يوهمك **المقصد السادس** من لم يجعل المماسة كونا يوهمك
قائما بالجوهر كالقاضي وتابعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان
لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان
كل واحد من الكونين مثل الآخر والمثلان لا يجتمعان لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب
كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني لقيام كل واحد منهما
مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فامتنع اجتماع
الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر بحيث قيام المماسات المتعددة
بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا او لا مثالا بل مختلفة يجوز اجتماعها في جوهر واحد
قال الآمدي والحق هو الاولى لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف
في التسمية **المقصد السابع** في اختلافات للمعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم
بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت
سكونا والثاني بط اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز
الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون
عين السكون واما بطلان الثاني فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين
الآخر والجواب الحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان
يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون هو الحركة
بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن ذلك الحيز
اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج
فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان الثاني بما مر من ان المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة
من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا ينافي السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان
عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل
الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى
ان الكون الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت



تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الاول
وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون
الذي في الزمان الثاني المسمى بالسكون وثانيها اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة
الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين
الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المحدودة فامسكه الله تعالى في الجو من غير ان يكون تحته
ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث اقوى من
الباقي فلو كان السكون باقيا لا تجدد الهوى وذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة
الثانية السكون المقدور لنا فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو
الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيجب ح لو امرنا بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه
من السكون ان لا ياثم اذ لا اثم على احد بالامر الا على مقدوره والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم
يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا واقرب هذا الذي
ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية ابا هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التاثم والعقاب بعدم الفعل
في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شي يتصور صدوره عنه
سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب
انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بالقدرة وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التاثم والعقاب
بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا وثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه فمضا بعينه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك
ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او اما متحرك
ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو
السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا
لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم بط
فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة
ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة
بين خصوصيات اكوانها في الاحياز المتبدلة لتحليها بخرقها للهواء بل ربما توهم انها ساكنة
في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهات حركاتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه
تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدرك ولم يجد اختلافا فانا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين
المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو بعيدا لا احيازه فلو غلبه عيناه وهو في حيز

وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه
بغير لونه فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة ورابعها قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر
اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها عن بعض وما هو
الا بالنظر الى التاليفات المختلفة اوليسها فلا بد ان يكون تلك التاليفات محسوسة بها ثم الحاكمين
ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة المولدة
للتاليفات المتفاوتة او المحاذيات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف فاحتج
ابوهاشم على سبيل المعارضة بانه يرى التاليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا والتحتانية
لراى الصفحتان معا وذلك لان التاليف واحد قائم بكل من الصفحتين فاذا رئي قائما بالصفحة العليا
فقد راى قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو لم يقل ان المدرك
جواهر الصفحة العليا وتاليف جواهرها بعضها مع بعض لا تاليف الصفحتين يعني انه لا يقول ان تاليف
جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتقض عليه بهذه المعارضة بل يقول ان المرئي تاليف جواهر الصفحة
العليا فيما بينها على ان القائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تاليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز قيامه
بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم روية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي
التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى
التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه
ابنه وقال ان التاليفات متجانسة لان التاليفين مشتركان في اخص صفات النفس وهو القيام
بمحلين على اصابه الفاسد وان سلم ذلك الاصل نفسه اي في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان
يكون التاليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التاليفات
انما يثبت اذا لم يكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوته وهو المصادرة
سادسها قال الجبائي التاليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن ضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف
دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون
مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها ذهب
اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس اذا ولدت التاليف بينهما كما مر فليست المجاورة
المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له
في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت والصخور
الصم الصلاب ونحوها فانه لا رطوبة فيها مع قوة التاليف فيما بين جواهرها وهو اي هذا الاستدلال
منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اي



المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يصعب معه الفك والتجزية لا يتحقق بدون
الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف داير مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرطه ورد بضعف
اي ضعف الدوران وجودا وعدما ودلالته على ان المدار شرط للداير فلعل ذلك اي الاختلاف بين المجاورات
في صعوبة التفكيك والتجزية عايد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر
المتجاورة ويبوسة بعضها مع بعض **الفصل الثاني** في المباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد ثاني عشر الاول
قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون الثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث
هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لانعدم
محض اذ يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا بعد ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك
ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما
بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه
الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو الحاصل له لما سياتي
في احكام العقول بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا لا دفعة ولا
تدريجا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك
اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا عند
استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال الكذ
هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة
كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راي الفلاسفة
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصان والفعل تمام بالقياس اليها ونبه بالتسمية لا يقتضي سبق القوة
بل يكفيه التصور وقد فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقارن حصوله فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب
ان يكون الحركة لا تقارن صاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك الى حصول ممكن آخر له
وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة
الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة
بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي
ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من جهتين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة
وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في المكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك

امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق ساير الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من ساير الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصد بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل نسبها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال اول بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال وتقييد الاولية يخرج الكمالات الثانية التي هي المقصود بالذات وتقييد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك لان العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى فهو اي المتحرك كمال اي بحسب ذاته وصورته النوعية كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما



باعتبار عارض اعتبر بالحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى و حاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القيد بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرنا قال المص وفي الطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا المنتهى بحسب الوهم دون العقل والواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف المذكور ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم و متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن متاخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن حصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفه اي تعريف التدريج الزمان وهو معرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج واليسير اليسير تصورات اولية لاعانة الحس واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا

**المقصد الثاني**

ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء

والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والاعتراض بان
تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه
الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بالضرورة
بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول
المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة
كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى
غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية حتى تتعدد فيها الاستمرار
الوجود ومتتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى
الآن مستمر باستمرار الزمان على انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن
مع استمراره فى الزمان وهى شخصية بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط
بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك ان صار حصوله فى ذلك الوسط و
وصوله الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا الجسم زال عن حيز ذلك الحد فقد زال عنه
عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث
بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع وهذا امتنع تتالى العوارض ايضا
وهى بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافى الاستقرار اى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا
عنه او منتقلا اليها اما منافاته للاول فظاهر واما منافاته للثانى فلانه لو استقر بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا
فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ فيكون الحركة ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه وللسكون فى الحيز المنتقل اليه ايضا
بخلاف من جعلها اى الحركة الكون فى الحيز الثانى فانها اذا جعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة للسكون فى المنتقل
عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط وجوده فى الخارج
اتصال الاحياز فى انفسها وعدم تفاصيلها الى امور لا تقبل القسمة اصلا بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى والمتكلم
عليه يستوى فى القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة
واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات لمتحركات متعددة تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد
واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به
فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون فى الجوهر الاول وليس



الحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد
وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة
فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير
منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا وتلك المسافة متصلة والا كانت المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل واما بالقوة وذلك محال فالمتحرك منها له فيما بين مبدأها ومنتهاها حالة مخصوصة
شخصية يختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لا يمكن ان فرضها متتالية بل كل آنين
مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات آخر المعنى الثانى للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى
آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى التوهم لاستحالة وجودها فى الاعيان اذ عند الحصول فى الجزء
الثانى من المسافة بطل نسبتها اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك الى الجزء
الاول منها ضرورة ولا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى
فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ او حصله
فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل فى
الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا
حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة
بمعنى القطع فى الخارج نعم لها وجود فى الذهن فانه لما ارتسم نسبته اى نسبة المتحرك الى الجزء الثانى الذى ادركه
فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اى عن الخيال تخيل امر ممتد يعنى ان للمتحرك
نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول
وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر
الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد فى الحس
المشترك فترى لذلك خطا او دائرة كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة
بمعنى القطع مرتسمة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذى
ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويره ان قبولها للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام لا يمنع ان
يكون هى امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم
دليل اثبات الزمان وذلك اما لانه لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام كما مر
ويجوز ان يكون له قبولها فى التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
على المذهب الحق عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها المفروض وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده

فلا يترتب عليهما مدلولهما وهو المراد بعدم تمامهما وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة
والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد
فارجع اليه **المقصد الثالث** فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى
وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون
تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هي موضوع تلك المقولة موصوف
بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان
ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا
اشتداد فيه اصلا ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في
صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة
قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل
جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير
الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل
حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها
جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة
اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد
او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا والاول
التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه
واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فتبين اي ظاهر مكشوف انه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم
عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا
انضمام فيتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها
اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت
عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد
وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض
الخارج خاليا لامتناعه على رائهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء التخلخل البرد
الذي في الماء التكاثف فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي





في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في
اثبات التخلخل بمعنى ازدياد المقدار من غير ان ينضاف اليه شيء لفظي آنية وتحققه ولا يفيد العلم بلميته واما لميته اي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه فهو ان
الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون
الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها
من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك التوارد وعليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار
اكبر مما كان له ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار
لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليها المقادير المختلفة على
سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب مخصصة يقتضي
اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رايهم
في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الاخرى وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا
مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا منافيا للقول بان الهيولى لا مقدار
لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي
ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف فلا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت
التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية
في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يقتضي لزومها الهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام
العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار الكل اما اذا انفصل امكن ان يتصف
بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة
من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص
حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين
في الحركة الكمية غير الانتقاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض وتداخلها الهواء او جسم آخر غريب
كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليهما الاسم اي اسم التخلخل على الانتقاش
واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اي الانتقاش والاندماج من مقولة الوضع فان
الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض وقد
يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل
والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منها من مقولتي
الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه و

بداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار بنسبة طبيعية
اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص
حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال
والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ
في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها وانبسطت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على
نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت
فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن
لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان
النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزيادة في المغتذي باق كل واحد منها
على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم
وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان
كان اتصال الزائدة بعد الداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب
والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها
ايضا الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يسود العنب ويسخن
الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى ولا بد في الاستحالة من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى
وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى فالحار عنده لا يصير باردا والبارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر
لشهادة الحس ليس تغيرا او انقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى
كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان
من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما
الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني
اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع
المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز
ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة
وانكار الكون والفساد وهذا باطل من القول والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد جدا بل وفي الجمد
ايضا فانه ضروري البطلان ومع ذلك ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في الماء البارد



فمن ادخل يده فيه وانه يجب ان يحس بحرها اي بحر باطنه او يقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت
وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان الحجر اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة
ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي تشاهده فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك الجبل
بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من
الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من
قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية
فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وقد
صح انتقال الجسم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه بالحس به من انتقال الماء
الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة من
مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية
او محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي
وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل
حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظر وتامل فمنهم من قال
لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك اي تحرك جزء الفلك مع كونه
معدوما امر موهوم ومنهم من قال تبادل الصفتين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدا هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة
عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه
متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة اينية قلت ليس يلزم من تحرك
الاجزاء على امكنتها وتبدلها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان
هو البعد وتطلق للاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية تتبدل بها
امكنتها الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل
اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك
في الاين ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على
اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت
حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت
متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون

متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا تخلص عنها الا بان
يقال للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر وكونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى امر غير
مستقر بل تختلف نسبه الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاين
بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن
ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض
بينهما اين آخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا
انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون
له فيه كيفية اخرى متجددة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض
فيهما يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما
بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات آخر فلا يلزم شيء من المحذورات
وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي
لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة
بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجوهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر
الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر
انما حصلت من النار بالتكاثف الناشئ عن غلظ القوام على مراتب متفاوتة فالهواء كثيف بالقياس
الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة
القوام او هواء اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما بالماء او الهواء والباقي
تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل
وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة
لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل
في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد
كما سيطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة
المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه
الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وابطل القول بكونه محالا
الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بجانب بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي
لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء
ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث



اي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة فلا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل
ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها
فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء كونه حاصلا في حيز مخصوص بحدوثه عن
الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء السكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا
بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا
منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا لصدق وكان العكس كذلك
اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص من
الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم من صدق الاعم فلا يفيد الوجه الاول فلا يفيد البيان المذكور ان
في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية
التي يقيضها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوي
النسبة الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد
على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة فانا نشاهد
على عن العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصور بالاخرى
لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا ان الصور لا تقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة
الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي يقع
فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى ليس سواء
كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي وسط الاشتداد او التنقص بل في وسط الانتقال
التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص
بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان
ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول
تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت
كلها آنية الوجود فان تعاقب بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك
الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه
بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال
كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصورة المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة
ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث
لانه يلزم هنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في

ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان
لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل
هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة
بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه يكون حركة لا تنفك
لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدإ حركته ومنتهاها
كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي تتبدل افراده على محله على بقاء المحل بشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا مبدأ الحركة اي المقوم
به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا
معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدإ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة
معينة فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة
واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى
ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى
حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصيل
موجود الا بالصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحداتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة
فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة و
نفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما المضاف
ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير
في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كان الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
وقعت الحركة فيها بتبعيتها كما اذا فرضت ان ماء اشد سخونة من ماء آخر ويحرك في الكيف حتى صار
سخونته الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا وتدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم يحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من
جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم يحرك منه الى
وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعا
لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت
في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية



بعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
بالتبعية لشيء وقد تقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل
بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع الحركة اي ثبوته له بتوسط الحركة
قال فان كان لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا له واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا
ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان
زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية
والبعدية وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى
سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك
بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن ليس للموضوع متاه بالقياس
الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية
وجود الاول بداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة
حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان
بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان
الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء يشبه
ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم
او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا فيكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل
واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة بالعكس وضعا
فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل
والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
والتبريد وللقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى
اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع
الحركة في اثنائها بل عند انتهائها والحق انهما اي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان

فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل يكذا فني جميع هذه الصور يتبدل الحال اوّلا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها بالحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثير فيقع الحركة في المقولتين معاً

**المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية** والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحده يبقى ببقائها والضاً فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما والضاً فيلزم على تقدير كون الجسمية علة الحركة دائما في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه والضاً فلانها اي الحركة التي عليها الجسمية اما المطلوب فتنقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما الا المطلوب فتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة كما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الاكمنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة في مقارنتها الحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تحرك الطبيعة طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان يكون هي مع الحالة التي لا يلائمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الاكمنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا



اذ ذلك المكان لا ارادياً موقوفا على الشعور والارادة وكذا القول في الكيفيات والكميات وملائمتها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة وايضا النفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام بذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا التصور الكلي اي التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يوجد شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع التصورها وارادتها الكليتين بل العلة اي العلة للحركة الارادية تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بلد اوله في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية يتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا ويتبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد وكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك

**المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة** اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة يكون في زمان آخر بالضرورة فتم فيما ان الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى حالة اخرى تدريجيا **المقصد السادس قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة بامور ستة** فوحدتها متعلقة بوحدتها اي وحدة هذه الامور الستة لا غير بالضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما مر في مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فهنا اي في بيان وحدتها ثلاث مباحث الاول في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يتحرك فيهما معا في زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة فيها مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل قد يعرض له اي للشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والترطب في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس

بل نقول اذا اتحدت المسافة وما فی حکمها بحسب الشخص تعددت الحرکة بحسبه لان الحرکة فی مسافة تغایر الحرکة فی مسافة اخری قطعا وتبع ذلک ای وحدة ما فیه الحرکة وحدة ما منه وما الیه اذ لو اختلف المبدأ او المنتهی لم یکن ما فیه واحدا بالشخص بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فیه فاشتراط وحدة ما فیه یغنی عن اشتراط وحدتهما ولا یکفی فی الوحدة الشخصیة للحرکة وحدة ما منه وما الیه دون اعتبار وحدة ما فیه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحرکة بان یکون الطرق مختلفة فیما بین مبدأ معین ومنتهی معین کما یتوجه الجسم تارة من البیاض الی الغبرة الی العودیة الی السواد وتارة منه ای من البیاض الی الصفرة الی الحمرة الی السلقیة الی السواد وتارة منه الی الحمرة الی القتمة الی السواد فالحرکة من البیاض الی السواد المعینین یمکن ان یفرض علی هذه الوجوه فیکون المبدأ والمنتهی واحدا مع تعدد الحرکة بواسطة تعدد ما فیه وکذا الحال فیما اذا سلک الجسم من مبدأ معین الی منتهی معین تارة علی الاستقامة وتارة علی الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا یغنی عن اعتبار وحدة ما فیه کما کان اعتبار وحدته مغنیا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان یقول اذا لم یلاحظ وحدة الزمان لم یکن وحدة ما فیه مستلزمة لوحدتها ولا اختلافها مستلزما لاختلاف ما فیه فان جسما واحدا قد یتحرک فی مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان کان وحدتها مقتضیة لوحدة الیه ولا یدفی وحدة الحرکة من وحدة الزمان اذ الحرکة فی زمان غیر الحرکة فی زمان آخر ضرورة وذلک بناء علی ان المعدوم لا یعاد بعینه فانه لو جوز اعادته کذلک جاز ان یکون الحرکة فی زمان عین الحرکة فی زمان آخر فظهر انه لا بد للحرکة فی وحدتها الشخصیة من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فیه ولیست وحدة لازمة لوحدتها لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فی جسم واحد فی زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهی ایضا کانت الحرکة واحدة بالشخص قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لکفی ولزم وحدة ما فیه کما اشرنا الیه الا ان اعتبار الثلاثة اولی من اعتبار الاربعة والحال فیها واحد وهو انه لا بد فی تشخص الحرکة منه وحدة امور خمسة من تلک الستة لان اختلاف واحد منها ای واحد کان یستلزم تعدد الحرکة بحالا یخفی واما وحدة المحرک فلا عبرة به فی کون الحرکة واحدة شخصیة فان المتحرک بمحرک ما قد یحدث محرک آخر قبل انقطاع حرکته والحرکة الصادرة عنهما واحدة شخصیة متصلة باتصال المسافة ولا تمیز فی تلک الحرکة یوجب الاثنینیة فیها غیر ما یتوهم من استناد بعضها الی محرک والبعض الی محرک آخر ولا تجزی فیها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا تری ان الحرکة الفلکیة مع اتصالها فی نفسها یعرض لها انقسامات وهمیة بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلک لا یبطل وحدتها الشخصیة فان قیل المحرک الثانی ان لم یکن له اثر لم یکن محرکا وان کان له اثر فان کان له اثر عین اثر المحرک الاول لزم تحصیل الحاصل واجتماع مؤثرین علی اثر واحد شخصی وان کان غیره فقد تعدد الاثران اعنی الحرکتین قلنا نختار ان الاثرین متغایران وذلک لا یبطل الوحدة الشخصیة الاتصالیة



ثانیها ای ثانی الابحاث فی وحدتها النوعیة ولا یخفی ان ما یعتبر فی الوحدة النوعیة بعض ما یعتبر فی الوحدة الشخصیة وذلک لان الشخص هو النوع مع قیود مشخصة وهی ای ما یعتبر من الوحدات فی الوحدة النوعیة هی وحدة ما فیه ووحدة ما منه ووحدة ما الیه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع کانت الحرکة واحدة بالنوع واذا تنوعت کانت الحرکة متنوعة اذ لو اختلف ما فیه الحرکة بحسب النوع کان کل من الحرکات الواقعة فی تلک الانواع المختلفة نوعا من الحرکة وان اتحد ما منه وما الیه اما فی الکیف فمثل ان یاخذ الجسم فی الحرکة تارة من البیاض الی الصفرة الی الحمرة الی القتمة الی السواد واخری من البیاض الی الغبرة الی الخضرة الی النیلیة الی السواد فان ما فیه الحرکتین مختلف بالنوع فکذا الحرکتان اتحد المبدأ والمنتهی بالنوع واما فی الاین فمثل ان یتحرک الجسم من مبدأ الی منتهی معینین تارة علی الاستقامة واخری علی الاستدارة فان المستدیر والمستقیم مختلفان بالماهیة لا بالعوارض فکذا الحرکتان الواقعتان علیهما واذا کانت الحرکة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فیه مع اتحاد ما منه وما الیه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فیه منضما الی اختلافهما کان اولی کالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهیة لاختلاف الامور الثلاثة فیهما وکذلک ما منه وما الیه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهیة الحرکة وان اتحد ما فیه کالصاعدة والهابطة فی الحرکة الاینیة وکالتسخن والتبرد فی الحرکة الکیفیة فان الحرکتین فی کل واحد من هذین المثالین مختلفان بالماهیة لاختلاف المبدأ والمنتهی فیهما بالنوع مع اتحاد ما فیه فان قیل تنوع المبدأ والمنتهی فی المثال الثانی ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهیة للبرودة بخلافه فی المثال الاول لان الاختلاف بین المبدئین انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقیة وللآخر التحتیة وذلک لا یوجب اختلافا فی الماهیة قلنا انهما وان لم یختلفا بالماهیة لکنهما اختلفا بالمبدئیة والمنتهائیة وهما متقابلان تقابل التضاد وذلک کاف فی الاختلاف الحرکة بالماهیة کذا فی المباحث المشرقیة ولا عبرة فی الوحدة النوعیة للحرکة بوحدة المحرک لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترک فی نوع واحد من الاثر ولا یلزم من ان تعدد المحرک ولو بحسب النوع لا یوجب تعددا فی الحرکة بحسب الشخص واذا لا یوجب اختلاف المحرک بحسب النوع اختلافا فی الشخص من الحرکة فالنوع اولی بان لا یوجبه ذلک الاختلاف لان کل ما یوجب اختلاف النوع یوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عکس کلی فحرکة الحجر الی العلو قسرا وحرکة النار الیه طبعا لا تختلفان بالنوع من حیث هما کذلک ای من حیث استنادهما الی محرکین مختلفین بالنوع اعنی القاسر والطبیعة بل هاتان الحرکتان متفقتان فی الماهیة ولا عبرة ایضا بوحدة الحرکة فان تنوع المحل لا یوجب تنوع الحال وان کان تعدد المحل مطلقا یوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد وکذا حرکتهما اذا لم یختلف هناک ما فیه وما منه وما الیه وذلک لان اضافة الحرکة بل العرض مطلقا الی الموضوع امر خارج عن ماهیتها فلا یکون اختلاف الموضوعات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا یختلف حقیقة فلا فائدة فی اعتبار وحدة النوعیة فی وحدة الحرکة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصیة فی وحدتها الشخصیة وان قدر تنوعه واختلافه بالماهیة فهو عارض للحرکة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا یوجب التنوع فی المعروضات ولا یوجب تنوع عوارضها الوحدة الجنسیة وما یعتبر فیها من الوحدات بعض ما یعتبر فی الوحدة النوعیة لان النوع هو الجنس مع قیود منوعة له

وانما هو وحدة ما فيه فقط والحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية وتترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهو جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية المقصد السابع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها صنفا من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المختلفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في المنتهى ومتجانسان في الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصعد والتحمر ... فهو غاية الخلاف ولا يتصف بالتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان كل واحد من النمو والذبول حد اخر وهو في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ كل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله اذ نهاية الحركة في هذه المقولات الثلاث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين المتوجهين اليها غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها كما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها المقصد الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة متضادان بلا شبهة ولا تحاد ما فيه اي ... الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان السواد اذا حصل في حيز الارض صعد منه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هاتين الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذه الامثلة انما تصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فيما بين الحركتين لان بعد ما بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف تكونان متضادتين والمطلوب بهما حالة واحدة وهي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين



من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اي بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيثهما كذلك اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد منتهاها وليس يكفي في تضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركتين من السواد والبياض الى الحمرة لا تضاد الحركتين من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركتين من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركتين من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد فيهما كالسواد والبياض فالحركتين من الاول الى الثاني تضاد الحركتين من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات فكذلك منتهاهما او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما يختلفان بالماهية بلا تضاد ولعدم التباعد في الغاية فلا تضاد بين الحركتين من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض لانه يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه النقطة كالمركز والمحيط لانهما جزءان اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وفيه تامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتحقق ان ... احدهما مبدأ الحركة وهو الاخرى منتهاها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن متضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما مر ... فيكون بينهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما تقدمان على الحركة ويقتضيان ان تكون الحركتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدأ والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرض على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدورة ومنتهى لها باعتبارين اذ الحركة من كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بحسب الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائرة حتى يثبت الدورة ابتداء وانتهاء بالفعل لا ما لفرض من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل يكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك

بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي تحقق المستديرة كون النقطة بالقوة اه
وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية و
منتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ
لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة
ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما بيناه ونبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن
مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى
بالفعل نعم اذا فرض جسم تحرك على محيط دائرة حتى تتم دوره كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار
الا ان هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة تنبيه المبدأ والمنتهى اي هذان المفهومان الاعتباريان
لا ذاتاهما اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد ولا السلب والايجاب ولا العدم والملكة لانهما وجوديان
ولا التضايف لما نذكره واذا نسبا الى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين اذ يعقل كل منهما بالقياس اليه اي الى ما له
المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي
المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له ولا بأس بما قاله الفرض حركة لها بداية بلا نهاية
او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها
فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي المبدأ والمنتهى عارضان لجسم عرضا
اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى
لحركة واحدة الا بالعرض وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة
فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهما من جهتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات
الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لمنافي كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما رسم الفصل بالتنبيه لان التامل في مفهومي
المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق لما ذكر فيه فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى
فاقول الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة
فانها واقعة على خط هو وتر قسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية
متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدأها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التقابل
وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء
من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما هو الموجود في الخارج
ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة
في الخارج امتنع مضادتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة نحو ذلك الذي ذكر من التضاد



بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات ايضا تضاد
لكان للمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع … لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين
لدوائر اي لقسي غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة لكان
للمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوهمة من منتهى تلك المستديرة الى المبدأ منها وهو باطل واما الحركة
الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن بمعنى النصفين في المسافة و
على التبادل فان المتحرك من السرطان الى الجدي الى التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب
والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود
من الجدي الى السرطان على عكس ذلك فقد فعل كل منهما من الحركتين في الانحدار مثل ما فعله الاخرى
في الحركة المبتدئة من السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي
الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كانت الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين
في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون لشيء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون
متضادة قال الصم ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكره انما يدل على
ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في النصفين المتبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ
والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين
بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي متضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان
على خلاف التوالي للتضاد بين المنتهيين والمبدأين وان كانتا مستديرتين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والنازلة
المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي ثم اذا اعتبر تمام الدورة فيما اتحدت المسافة فكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما
بحسب التوجه منها واليها وذكره في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين
يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع
الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين
المستديرات **المقصد التاسع** الحركة تنسب كما بالذات فانها من المقولات النسبية من مقولة ان ينفعل كما مر
لم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الواقعية
منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لا الى حد الجزء الذي لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها
نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فتنقسم بانقسامه عارضا فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة
في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة
فانهما اذا فرض اتحادهما في المسافة فهو الانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان

والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة والاشبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فعند انقسمت الحركة بهذا الانقسام ايضا كلما فاذا فرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة تامة فالحركة تابعة للمحل في الانقسام الوهمي والفصل الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتجزى في نحو بين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية وكذا الانقسام بحسب الزمان شامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متباينة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تفارق المكنتها اصلا او تفارق اجزاء من المتناهي اجزاء المكان الكل في غير مفارقة المكنتها بالكلية فلا يكون متحركة

**المقصد العاشر** ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا واسطة عروضها لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض ويسمى حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فح الراكب متحرك بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور النوعية والاعراض الحالة في الاجسام المنتقلة اما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركة حركة ذاتية وينقسم حركة الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي اي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية وجعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ ما ذكرنا وفي ان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان العلة المحركة ان كانت خارجة من المتحرك فالحركة قسرية وان لم يكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة على نهج واحد بالبساطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الطبيعية المركبة اما ان يكون صدورها بالقوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض **المقصد الحادي عشر** الحركة اذا نسبت الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان للزمان مساويان للسريعة لذلك عرفت بكل منهما



منهما واما قطعها المسافة الاطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما البطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطؤ اي ليس كل بطؤ لتخلل السكنات بين الحركات والا لما حس بحركة الفرس وان فرضت سريعة جدا واللازم باطل ظاهر بيان الملازمة ان البطؤ لو لم يكن الا لتخلل السكنات بين الحركات كان التفاوت السرعة والبطؤ بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا الفرس اشد عدوه الممكن قدرا نهارا من اول اليوم الى منتصفه مثلين فرسخا كان حركة هذه الفلك الاعظم من حركة المحدد نسبة غير قابلة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو اضعاف مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكناته اي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد على حركاته اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته والحس يشهد بان سكناته والعلم ان دلائل ابطال الجزء ادلة على لازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطؤ وهي مستندة الى ما يثبته النوبة الرابعة اي الى ذكرنا ما يدل على بطلان هذا يعني كون البطؤ منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها هنا ايضا لكن هذا المبحث وهو كون البطؤ للتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه بدور معه صحة وبطلانا فانها اي من تلك الدلائل المشهورة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في افق المشرق وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال ينقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي ازداد ارتفاع الشمس مقدارا انتقص الظل ولم ينقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز حينئذ ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان يحرك الظل جزءا اي كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار والا ان يكون جزء الظل اكثر بل وجب ان يكون اصغر ح ان كان بازاء كل حركة الشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطؤ ربما لا تخلل سكنة ويمكن المناقشة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات مستندة الى الله تعالى ابتداء بالاختيار لا بالوجوب والايجاب والعادة هي القاضية بعدمها اي بعدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع تمام الدورة من غير استحالة فيما بيننا وهي الى حركة الشمس والظل مستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فالحكم باستحالته محال بل معدوم بقضاء العادة ومنه اي ومما ذكرنا في دفع الاسئلة لان المذكور يعلم جواب قولهم لو كانت الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها قلنا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان حركة الحجر مثلا قسرية كانت وطبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء مقابل للخراق فلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة ...

من غير ان تتخللها توقف وسكون في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركات مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر والطبيعة فجاز ان تحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في تخلل الحركة بالسكون تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص

المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه غلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء البطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم لطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد واما ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته واذا عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة فتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر

المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الباقي ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في تلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول اليه شيئا فشيئا ثم ان الوصول علته هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول



وهذا هو المراد بقوله فلذلك الميل الموجب له اى اليه موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة بل استمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى اليه آني كالوصول فلذا الميل الموجب له آني اى حادث في آن وان الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه ابطل وليلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اى زمان سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال وانما الآن يعني جزء زمان لا انقسام ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم ان الرجوع غير الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدء الزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا اليه ولا عنه والطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمان لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآن الآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع المثلين او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو في زمان كالحركة وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب عن المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل

تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة والسكون فلا يرد ما ذكره على مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو لمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل الريح الهابطة وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم لانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد المرصد الخامس في الاضافة فجعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في ساير النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة وهي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ثم فسره بقوله فهي التي لا تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة خرج بها سائر النسب ويبقى هذا القول متناولا للمضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فاوردنا تخصيصه بالحقيقي فلنا ان لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي تحققه فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا المقصد الثاني للمضاف خواص



اي خاصيتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل فما قولك في المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتاخر الزماني وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود تحقيقي منهما الا في الذهن فان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصية الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه اي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصية الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم بالاضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب للانسان لم يلزم ان هذا الانسان للاب والحاصل ان هذه الخاصية انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة النبوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اي للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا مع اضافته وليس للمضايف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر له اي المضاف من الطرف الآخر لفظا دالا على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس ح والضابط في معرفة طريق الانعكاس ان يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها باي وصف وحده بحيث اذا وصفته فقد نفت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف من الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا المقصد الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها اي ليس لها وجود منفرد ولا يتصور تعينها بانفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء فيكون تحصيلها وتخصيصها بحسب تحصيل ملحوقها الا فيرتخصصه ولعنهم ذلك اي تحصلها بتبعا للحوق تارة

بان لو خذ الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق وليس ذلك الماخوذ على
هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها وتارة بان يوجد الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص
كشئ واحد مقيد عارض لذلك الملحوق وهذا نوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة في الكيف
غير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة
المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة الاضافة اذا كانت في طرف محصلة
كانت في الطرف الاخر محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول شخصيا كان او نوعيا والا لزم ما يستلزم
نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت في طرف مطلقة اي غير محصلة ففي الطرف الاخر مطلقة ايضا
فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف فظهر ان اي المضافين
عرف بالتحصيل والتعيين عرف الاخر به لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا
حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب
تعيين من له الراس يعني ان الراسية اضافية مقارنة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الراس
فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي
هو ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية وجب ان تحصيل
الاضافة في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين حينئذ المقصد الرابع في الاضافة
تقسيمات من وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالابن
والاب فان البنوة والابوة متخالفان في الماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان ضعفية
شئ واحد يكون بالقياس الى احد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان
اقلية شئ واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة
موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من
العاشقية والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية
فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة
موجودة تقتضي اتصافه بها والا فالمعلوم بكونه معلوما صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا
اي في شئ من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر
الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي
الفعل والانفعال كالقاطع والكبير وفي المحاكاة كالعلم والجزء وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة
والمساواة واعلم ان المنقلب في المباحث المشرقية من كلامه هو يكاد يكون المضافة منحصرة
في اقسام المعادلة والتي بالزيادة التي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة



فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة وكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال
فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم
والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ
المعادلة بلفظ الزيادة ليطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما
وقوع الجزء موقع الحس فلا باس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل
للواجب تعالى ايضا كالاول والجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من
الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم
والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاعرى والاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد
مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدأية او لا يكون لها اسم مخصوص لشئ من
طرفيها كالاخوة السادس قد لو ضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما
مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم والتاخر
قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضئ على الضوء الفائض منه وتقدم
حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال
تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل
فانه اذا تحرك في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا
بالذات فان حركة الاصبع يعقل لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركة دخول الواحد
في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا فظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان
وجودها اي وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان
الضوء القوي الكامل يوجب ضوء ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فلذلك ثبت بينهما ترتب
عقلي هو التقدم بالعلية والثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين
وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اي للاثنين ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام
لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية
في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون
ساير علله الناقصة فانها داخلة تحت التقدم بالعلية كما سيصرح به السيد والمشهور في كتب القوم ان
المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالموثر المستجمع لشرائط التاثير وارتفاع موانعه
وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم للعلل

التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبعي وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج المصحح لادخال الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهم السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولاً وبالذات ومغايرته الاولين بينة اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان و بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج فيه والثاني باعتبار ذات الشئ وماهيته الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهم الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما يجعل كانت مبدأ فقد يبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان واما اذا جعلت الانسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظ فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون لكل زمان زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم والمتاخر وانه اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهم السلام كما ان الحركة تعرض للجسم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الجسم وذلك لا يوجب للجسم حركة اخرى فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بهذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا عليه سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم غير الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم والمتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان فتامل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله لئلا يزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق



وربما تكلف الحكماء للحصر اي حصر التقدم في الانواع الخمسة وبما ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف المتاخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور ثم التوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين و الواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتاخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراطه اي اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطارئ عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلة المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لابد فيه من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ اما الكمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية والى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتاخر تنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقيل الماضي متقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فانه كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي كونه متقوما اي جزءا داخلا في قوام المتاخر وفي التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتاخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرعية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وكشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين مع نوع واما بيان اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشانها والله اعلم بالصواب

# الموقف الرابع

## في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة

## المقدمة

اما التعريف اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء او حادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نفيده اعتمادا على علمك به واما القسمة فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتحريك لان العقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير و هذا اي التقسيم الذي ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا تركيب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قايما به فلا يثبت جوهر حال و لا ما يتركب من حال ومحل جوهرين اذا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شئ منهما اي من البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اوردنا ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال المذكور بقولنا الجوهر اما ان يقبل الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا واذا لم يكن جسما فاما جزء له او ليس كذلك فان كان جزءا فان كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة ولما اكتفى بالاجتماع الخارج عن حقيقة الجسم لازمه لما يتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له لا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس وللعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في



في نوعين الجسم والجوهر الفرد وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجوهر الفرد وفيه مباحث الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد المتشخص بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجزئين المؤلفين تاليف على حدة فيهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثم اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتاليف كما اثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا من التعسف الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان شكل الكرة وساير المضلعات وما يشبهها لا يتاتى بينها ذلك الا بفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونها ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا الفرض فيه محيط ومحاط فينقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما وكذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فان ما له مساحة لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة فيكون الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

## المرصد الاول

في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقة اجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفته يطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث

عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار التي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام وعرف
الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قايمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان
يوجد فيه في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا ان كونها ثلثة متقاطعة على زوايا قايمة اما الخط فلا وجود له في كثير
من الاجسام مقيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده بوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهية
اذ يمكن ان يفرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا التصور الجسم لا جسم
واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان
الابعاد المتقاطعة على الزوايا القايمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة
فيه لانها قد يزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لتقدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض
او لم يفرض ومعنى الزاوية القايمة انه اذا قام خط عمودا عليه لا يميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت
من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قايمة هكذا قايمة ا قايمة واذا كان مايلا الى احد الطرفين
كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى تسمى المنفرجة هكذا منفرجة حادة والتصوير
فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه القايمة يناسب
فرض الخط كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعدا آخر في اي جهة شئنا من الجهتين
الباقيتين مقاطعا له بقايمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا متقاطعا لهما على زوايا قايمة وهذا البعد الثالث
متعين لا يتصور غير واحد اذ قد يتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني
اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق فهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قايمة
لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك و
هو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القايمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما
هو الجسم وانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوايم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع
للاولين الا على حادة او منفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتقد بان
المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطوح
عندهم جواهر ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير
التنزل فتامل وههنا السلوك فعلى مطلق التعريف شكان الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم
المطلق اذ يمكن ان يفرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان
يكون بواسطة او لغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة



الجسمية والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة ... ابعاد نظرا
الى ذات ...
بذلك لان ...
قايم بجوهر آخر ...
في لتقسيمها ...
جسما تعليميا ...
بل قوة من ...
كما يتبادر الى ...
الابعاد وفيه ليس ...
الاول لم يثبت ...
الا لاستارت ...
في الفصول لا ...
لكنه الانواع الجوهر ...
من الجواهر ان يكون ...
هو الموجود لا في موضوع ...
عارض الموجودات ...
موضوع وانه عدم ...
العالية البسيط لا ...
جنسيتها الشك الثاني ...
العبارات امر عدمي ...

اللهُ أَكْبَرُ چہار دفعہ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ دو دفعہ
أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ دو مرتبہ
حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة دو مرتبہ حَيَّ عَلَى الْفَلَاح دو مرتبہ
حَيَّ عَلٰى خَيْرِ الْعَمَل دو مرتبہ اللهُ أَكْبَر دو مرتبہ
أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلٰهَ إِلَّا الله دو مرتبہ
أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا وَلِيُّ الله

المذكور حداله دالا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فرض اي فهو على
ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قايم بالذات اي بالذات التي صدق
عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل
اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلية فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا يقوم بذاتها بل
بغيره فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فننقل الكلام في القابلية الثانية وهكذا لا الى نهاية والممتنع
هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي المعلولات
لان القابلية الثانية معلولة القابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة المنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد

بحثه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام وعرف
الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان
يوجد فيه اي الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا ان كونها ثلثة متقاطعة على زوايا قائم اما الخط فلا وجود له في كثير
من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده بوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته
اذ يمكن ان يفرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا التصور الجسم لا جسم
واذا ليس لازما لماهيته لم يصح التعريف به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان
الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة
فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بتقدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض
او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط عمودا عليه لا يميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت
من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحد منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين
كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا منفرجة | حادة وتصوير
فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه القائمة يناسب
فرض الخط كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعدا اخرى في اي جهة شئنا من الجهتين
الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم يفرض بعدا ثالثا متقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث
متعين لا يتصور غيره واحدا اذ قد يتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني
اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق فهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة
لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك و
هو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما
هو السطح وانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوايم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث تتقاطع
للاولين الا على حادة او منفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتقد بان
المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطوح
عندهم جواهر ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير
التنزل فتامل وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف شكان الاول الحد صادق على الهيولي التي هي جزء الجسم
المطلق اذ يمكن ان يفرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان
يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا ليست الهيولي في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة



الجسمية والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا
الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس
بذلك لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر
قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة
في المقصود منها تعريفه الشك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد التخيلية الموهومة
جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم
بل قوة من القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد ومتبوعيته اياه في الوجود الخارجي
لما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض
الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهم وعلى كونه حدا مقابلا للرسم شكان ايضا
الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته و
الا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم الكلام
في الفصول لان الجوهر جنس لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل
لكنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع
من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان ساير الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر
هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق الاول الاول الموجود لانه
عارض الموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها اجزاء الامور العينية الثاني كونه لا في
موضوع وانه عدمي لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس
العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن مهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء
جنسيتهما الشك الثاني مفهوم القابل الابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اختلاف
العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف
المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فرض اي فهو على
ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات اي بالذات التي صدق
عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل
اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلية فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا يقوم بذاتها بل
بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فننقل الكلام في القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع
هو التسلسل في المؤثرات اي العلل بوجوب انتهائها الى الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي المعلولات
لان القابلية الثانية معلولة القابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد

علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا
او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثاني بان القابلية صفة
وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو الذات وهذا هو الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية
ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكن
ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقرره هذا الجواب بان المذكور في التعريف
مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا والذي ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات
الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف لما تحقق
به اندفاع التشبيه المذكور في الشك الاول وتبيح به الغفور حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال
والآن آن اوان ان نتذكرة تنبيه مما قد علمناك كيفية تركيب الجنس مع الفصل وانه لا تمايز بينهما الا في
الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل
الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة الجسم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس بها تحصيل بل
آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم
نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو الفرض على تقدير كونه موجودا ولكن فصل الجسم هو خصوصية الامر
الذي هو قابل الابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية
الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها
اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد
بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا التصوير ما ذكره
ولقي ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل لم يكن ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا و
ثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة
عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعليمهم و
رياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل
بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل
معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الآخرة والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان
كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء الروح وبه يتبهج ويتنشط
ويعتد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا يقنع في ادراك الاشياء دون التعين فان امكن
هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى
لانه اقرب الى ما اعتدت به وغير قوة بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير



ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما اي المعنى الاول والثاني
في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا
المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء
واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو بجهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل
العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وامتدادها
منشأ للجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من الخط لا قد يوجد في الجسم بالفعل
كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته والفهم فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا
طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد
الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات
الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا
ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شئ لم يكن ولم يزل عنها شئ قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها
من طول الى عرض وبالعكس ولقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول
وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله القسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي
ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في
اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي
تقرير مذهبه وابطاله وقال الجبائي يتألف الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان
يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبتيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها
اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان
يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجعل احدهما جزء ثالث
وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزءين او ثلثة ليس جوهرا فردا
لا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف منهما اي من جزءين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم
في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا فهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم
عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم
في الجهات الثلث فتعدده الى ما يجدي من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن
بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية
هو الموجود وقول هشام هو الشئ باطل لانتقاض الاول بالباري تعالى وبالجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض
ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا للآخر لان هذه اقوال لا يساعد عليها اللغة

بل يخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة
ينبئ عن التركيب والتاليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك **المقصد الثانى** ليس الجسم مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل
لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر
يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضرورى اذ كل عاقل يعلم ان الامر
المجتمع من امور يمتنع قيامها بانفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم
البديهى فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب
الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض
اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا
او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا تحيز الى ما لا تحيز لا يوجب التحيز وزاتفه الآمدى بجواز
كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة لاشتراكها فى
صفات نفس الجوهر وهى التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة
بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا لكانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم
ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجوهر فى الصفات المذكورة
لا يدل على تماثلها فى الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقايقها المختلفة
المتخالفة فلا حاجة هناك الى دخول الاعراض فى حقايق الجواهر ولذلك اى ولعدم دخولها فيها
عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى لما مر والجواهر باقية لما سيأتى ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان
يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلا فى الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم
انه لا يختص لمن اعترف بتجانس الجواهر الفردة وتماثلها فى الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن
جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم ح جوهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر
اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة فانه لظ بالبديهة واما
النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض متخالفة فهى مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة قالا
ولذلك انقسمت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثانى انه اذا وجد الجسم
بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر و
اذا انتفى انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما فى الآخر كالمتضايفين
**المقصد الثالث** الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة
فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول



الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شئ غير شئ فاما ان الاجزاء التى يمكن فرضها يوجد كلها
بالفعل او لا يوجد كذلك فايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء
التى يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء
التى لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر
ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اى قابلة للانقسام
ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة باسرها فيه
بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصلة بالفعل وهو معنى قولنا
جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس
بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه والثانى الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية
مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكسافراطيس من الاوايل الثالث
الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد بن الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء
كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات
الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الآخرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام
بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا فى نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اى واصلا
الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام متناهيا الى اجزاء لا تتجزى قد تركب الجسم
منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستانى ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهى الى
ان يمحق فيعود هيولى او يقبل انقساما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى
الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دايما ولا ينتهى انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه
وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور
غير متناهية بالوجود سواء كان مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا ينتهى الى حد لا يمكن
مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية فاذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خاص وهو مذهب
ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون
الاحتمالات المذكورة منحصرة فى المذاهب الاربعة فذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
جاز ان لا يكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل البحث فى الجسم
المفرد وهو الذى لا يتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات
حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة فى انفسها قابلة للانقسام فى الجهات
كلها او فى جهتين او فى جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا

بهم الآن ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب **المقصد الرابع في حجج جمهور المتكلمين**
على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل كما
يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء
الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني
تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلاثة الاول القابل للقسمة لو كان
واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والثاني باطل فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة
ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية اي بطلان التالي تشبيه اذ لا معنى للوحدة
الا كونها لا تقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال
فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية
سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة لمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد
عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته
كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق
مع اعدام الهوية التي هي متصلة واحدة في حد ذاتها واحداث الهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في
تلك الهوية الاتصالية والا لكانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه فقد وجب كون التفريق على ذلك
التقدير اعداما واحداثا فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة
هويتين متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط
اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين و
دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها
متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا
ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك
الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه
بان متوهمات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محالها الا
بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهية
فلوجوه ثلاثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل
كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد
قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة



قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا
وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان
الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد
هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي لبعض اجزائها
دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء
موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان
معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم
انقسامات لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن
ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسام
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير متعرف
به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما الزمكم من
القول بتفكك الرحى فالزمتموه الوجه الثاني انه اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار
فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
من محال فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين تلك
الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التأليف وهو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم
الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا ثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
من تأليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات
ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها مع بعض واذا كان التأليف يفيد زيادة
حجم فليحصل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل الحجم في الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد
سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقة اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من
الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا
فلا يكون عددا ايضا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ
تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا يتناهى
فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا الجسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة
قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان يكون فيها الاجزاء متناهية بعضها

الى البعض ثم اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث
له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء اذ الحجم اذ حجم
المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكنه نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من
اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايض سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم
الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا يبطل القول بكون الجسم متصلا
واحدا قابلا للانقسامات الغير المتناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم حينئذ ليس مشتملا
على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بالكلية الى الفعل كما مر النوع الثاني من حجج جمهور
المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي من غير
استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية
فهو ظاهر اذ معلوم مما مر آنفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها يماس
الخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان
يعني انه لا شبهة ان الاجسام موجودة وانها تتماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون
العمق والا لزم التداخل بين المتماسين في العمق او كون ما ماس الجسم من كل منهما لا نهاية له فينتقل الكلام الى
نهاية الجزئين وعدم انقسامها ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده
ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما
عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايض ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم
اصلا وهو النقطة والايض فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم فطرف الموجود موجود فيكون النقطة
موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب اذ ذلك الجوهر
الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل
لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له آخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا
اخرجناه من الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراله وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة
للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط
والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة



وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها والمستقبل
لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل
حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة
فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض اجزائها متقدما على بعض
قبل وبعضها بعد لانتهاء الحركة غير قار الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزءان امتنع ان يكونا معين
فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من
جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فلذا المسافة التي
هي الجسم مركبة منها ايض لانطباقها اي الحركة عليها بحيث اذا فرض في احديهما جزء فرض بازائه من
الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك ونقول يجب
ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت
الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال
الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء وعليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر
وبمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل
هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من
من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة ينقسم مثلها الى اجزاء لا تقف
على حد لا تقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة
من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة
فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان
تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب
ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من
كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس
سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب
الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فان انقسم في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح
ولا انطباق اي ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا
فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة هف
فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث يماسه بجميع
اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي في

عما فيهما وهو المط واجاب ابن سينا وغيره ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة
اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت
منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان
يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي بها يقع التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح
المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة
ففي حال الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة وان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة
حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة
فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة
الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المودية الى المماسة على النقطة
الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية زوال المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة يحصل
في آن ويبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا
يلزم تتالي النقط والآنات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ونمر الخط الاول عليه اي على الخط الثاني
فانه يماس الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة لان المماس
من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة والممسوس بالنقطة لا يكون الا النقطة فالخط الممرور عليه مركب
من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المط ويتجه عليه ان
المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سياتي فالسطح والخط والنقطة لا يكون
الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى
لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما الممكنة سواء لان اجزاء
كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى
الذي عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة السابع لولا الجزء
وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان تقسيم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغمر تلك الصفائح وجه الارض وتستر
وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام
وامتناع خروج جميع الانقسامات الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المص وبعض ذلك الذي ذكرناه من
حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كانت يمكن الجواب عنه جدلا مفيد للمنصف اقناعا
وطمانينة بالظن وارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها **المقصد الخامس** حجة الحكماء
على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لانه مركب اي ليس بمركب من
اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات



يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة وظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في
جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منهما
بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات تقتضي انقسامها
الوجه الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة
اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان يكون تلك
الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد
غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار
مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في واحد بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما يحاذي منه يمينه عين ما يحاذي منه
يساره وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا
اذ يمكن ح ان يفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة **النوع الثاني** ما يتعلق بالمماسة وهو
ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى هف لكونه
اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك
تركيب حقيقي وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين
بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نسلم ذلك اي
حجب الوسط للطرفين حتى يلزمه انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري
فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث لا يصير حجمهما معا حجم واحد منهما وان
سلم جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما اي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر
مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الاجزاء
ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زائد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا اذا
فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون منها ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند
المماسة هو الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك
ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها
مع بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز

ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كل منقسما والملزوم
حق فاللازم ايضا حق واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اي لا يجوز ان
يكون بالكلية مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا
لاحدهما وببعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على ملتقى جزئين
فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء
آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى
والاولان باطلان لانه اي كونه في احد الجزئين حاصلا اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او
بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما وفي الثالث
اعني اتصافه بالحركة حال كونه على الملتقى المطلوب الثاني من هذه الوجوه لنفرض خطا مركبا من اجزاء ست
كتة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي
تحرك كل واحد منهما الى صوب الآخر لتبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا وذلك التحاذي انما
يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطوء وهو اي منتصف الخط ملتقى
الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل حاذق
الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا منهما
من طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا اي كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة
في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما
معا عليه وربما يمنع هذا الانتهاء اي الجزئين المتحركين يقفان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث
فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما **النوع الثالث** ما يتعلق
بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت
الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم
التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزي والاول و
هو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني
وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء
لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات
فهو اي البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى
لثبوت ما هو اقل منه وهو الثاني من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اي ثاني الطريقين



المذكورين ان يبين ان ثمه حركة سريعة وبطيئة مثلا زمتين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى
فيستغني عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازم هاتين الحركتين
دليلا على ذلك اي على ان البطوء ليس لتخلل السكنات كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين
فبعد ما تقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل
لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صور منها الاولى الدائرة
والطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة
لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى
الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط يكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط
اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك
هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني
ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فيلزم تحرك الرحى وتفكك الرحى عند تحركها على
شكل دوائر محيط بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف
بحيث لا يمكن ان يفك منها جزء ربما يبلغ السعي في ذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها
والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالقول بجوازه مكابرة لسائر العاديات
ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرائب والعجائب ليثبت مذهبكم الصورة الثانية
فرجار انشعب ثلث شعب فثبت كل واحد منها ويدور راسمتان حتى ترتسما الطرفيتين الداخلية صغيرة والخارجية
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين حركتهما في الدائرتين مع حركتهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين
الشعبتين ههنا مع عدم التنافر والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه
على الارض يدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهي صغرى والاخرى باطرافه وهي الكبرى وان شئت ما فرضنا اي الدائرة
على عقبه ما دام رافعا راسه فرسم دائرة اكثر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان
لانه اذا تحرك راسه جزءا ولم يقف عقبه فالازم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة
انه لا يتقطع جزءا اجزاء الكيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وان شئت فافرضه
اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور واحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة
فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الفلك وان لا يكون موصوفة بالشدة
والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة فانهما فان الظل يقع بالانتقاص من الصباح
الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتهما

اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل من الحركة لان الشعاع الخارج عن الشمس المار براس الخشبة الواصل
الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس باطل لاستقامة
في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف ظل على
الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين
راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر
الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد
مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة ولو علق على راس
حبل مشدود طرفه الاصغر لوتد في وسط البير ثم ارسل حبل اخر من راس البير مع كلاب يجعل في ذلك الحبل
عند الوتد وبجذبه فالدلو والكلاب يصلان الى راس البير معا فالدلو قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب
نصفه من غير وقوف الكلاب ضرورة فقد تلازمت حركتا سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين
الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط متحرك
جزءا اخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ح خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض الى فوقه د ه خطا
مركبا من جنس جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا وه واقعا بازاء ب ولنفرض ز جزءا
كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته بهذا ا ب [illegible] فاذا تحرك ز بحركة بخط د ه على
ا ب ح من ا الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وقد فرضنا مع ذلك تحرك ز على د ه من
د كان اي متقابلا لا في ابتداء الغرض لكن الآن مقابل لب الى ه اي تحرك ز الى ه وهو اي ه
وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الآن مقابل لح فيكون ز حينئذ مقابلا لح الفه فقد تحرك ز بمجموع حركتيه
الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك ز بحركة واحدة جزءا واحدا زمان ز ود كانا متحاذيين لا من خط ا ب
ح قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لح ود محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المط وان شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركتيه جزءا واحدا يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد
الذي هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول
انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية
الاجتهاد وفذلك لمربع ستة عشر جزءا هكذا ⁝⁝⁝⁝ فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء وقطر الواصل
بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانا انما نحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني
من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وانه مع بشهادة الحس
والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي
مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان



حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك
بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء
القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلثة
الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك
ان الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان كان الخلاء
الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه
الوجه الثالث مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في
شكل العروس على مربع وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث
المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك
لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها
مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جزء والمانبين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حينئذ الى الكسر الذي
تم به الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اي وتر قائمته على
ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ووضعنا رجله اي رجل الوتر من الطرف الآخر ليلزم موضوع على
جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما انحط من هذا الضلع
المنصوب شئ والمقصود انه كلما انحط راس الوتر عن شئ من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شئ اي
يخرج رجله عن ذلك الضلع الشئ وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله
شئ اي مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جر من طرفه اسفله لان
بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو اي هذا
الفاضل مثل الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين وتكذبه
الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزءا انجر اقل من جزء وهذا الوجه
يليق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع
لبيان فيها تقدم الوجود الدائرة وامكانها ينافي وجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله فاذا فرضنا
دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهرها تلك الاجزاء والاكبر من باطنها حتى اذا تلاقت
ظواهرها وهو المنفصل كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن
اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبها خلاء
بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء الفرد لان ما كان منه ملاقيا مغاير
لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين مقدار ما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر

محيط الدايرة منطبق باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل
ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه ابعضه اقل من قدر ربع جزء لزم الانقسام في الجزء
لثبوت ما هو اقل منه واما الاخلاء بان يكون ظاهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينها فيكون ح باطنها
اي باطن محيط الدايرة او باطن الدايرة فانه قد يطلق على محيطها كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دايرة
اخرى محاطة بها لانطباقه عليه فظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيط وهي اي الدايرة المحاطة كثالثة و
رابعة اي دواير اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في
تقرير هذا الوجه ما ذكره في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دايرة لانا اذا جعلناه
دايرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل
الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد
اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى
في ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر ان
امكان الدايرة ينافي وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول
ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف
ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في
تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وتر كسمته فثلا لزم تجزي الجزء
الوسطاني

## المقصد السادس

في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطبايع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء
مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد
ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا تنتهي
قسمته الى حد يقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا
بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهي قسمته معا فيكون قابلا لانقسامات
غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر
ايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في
محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره



كما في مماستين ومحاذاتين واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع كعصمته
كما في الافلاك او صلابته شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية وفقدان آلة يحتاج اليها في القطع او صغر تبانع لا تميز معه
القطع ولا الكسر واما القسمة العرضية فاتفق ابدا وقد بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهي
الفكية او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف العرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما
ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف
لاحاطته بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم
قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا
الاختلاف باعث للوهم على فرض الآخر وح ان يقال الانفصال اما في الخارج كما في القطع والكسر واما في الذهن
فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة قسمان انفكاكية وهي
قسمة خارجية تنقسم الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وهي تنقسم الى القسمين المذكورين هذا
هو الضبط وقد تفرق بين الفرضية اي الكبر والقطع والوهمية كما اشرنا اليه وتجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية
المجردة كما في الكتاب فعليك بواسطة امر باعث وبلا واسطة وذلك لتتشبث في موارد استعمال المقصد السابع
في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو
قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في اناءين فهم اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه هي
الصورة الجسمية مدعى انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل
على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرء عليه الانفصال زال اتصاله
وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لما ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثالث للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتنافيين
فالقابل للاتصال والانفصال تغاير كلا منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال
لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا
لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى
التي يحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا
وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان ح متصلين وتلخيصه انهم لما اثبتوا توارد
المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورته الجوهرية الاتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال
الباقي بحاله اثبتوا ايضا توارد الاتصالات المختلفة بالشخص على امر باق على حاله بالفعل كون الاتصال المتبدل غير
القابلية وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على
تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا مفصل فيها واذا كانت كثيرة بعد الانقسام كا

منفصلة فهي قابل للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات الهيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معاً وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لها اذ الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون في نفسها متصلة في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك محال لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب العرض لها من الاتصال وبقيا رفعها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالوحدة الواحدة الحالة فيها وبعده فكثيرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها بتعالها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كديمقراطيس مع اتباعه مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار يجتمع ويفترق ومحصول ما ذكره المص ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما منفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام منفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام منفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ان الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ولا مقاديرها والطلاب بن سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الاخر من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز انه على المنفصلين يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون تشاركه اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال الفكي لان المانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا لحفر نوعه في شخصه اذ الم



لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل وتحصيل المط الذي هو اثبات الهيولى وتبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى التقدير تماثلها قد يكون التشخص حاجبا مانعا من ذلك القبول او التشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئية المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المط وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركيبه من الاتصال والامر القابل له فانا من وراء المنع اي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له والانفصال وليصير النزاع في كون الجسم ذلك المقابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين نفي الجزء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الراي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المقصود بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضيان محلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان اخر ما يحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وهو باطل كما سياتي تحقيقه وههنا سوال اورده بعض وذلك السوال هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتم فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزء الجسم فالحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المص ان ذلك السوال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم يقبل الامتدادات الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم ليس جزء الجسم بل انه عرض

فلا يكون متقوما بالجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا تشكل باشكال مختلفة المقادير مع بقاء
صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا
يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا الاقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله
جاز ان يقال ذلك القابل لها هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم الجوهر مغائر لها متصف بها فلا يثبت
الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسوال وجوابه اي جوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم
باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة اخرى فانه غير معقول كما يرى
وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمه امرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية
الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه وتتوارد عليه الهويات
الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل الحقيقي للاتصال
والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد
زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي ان
شخص كان متصلا اتصالا واحدا انيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية
على ذلك التقدير وثمه امر باق في الحالين هو مفروض تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل
على ان ثمه امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة
سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل
بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر
المتصل الواحد الى ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا
ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان
التفرق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك
الانفصال فقال تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث
جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد ولا عراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد
من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة
الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة
فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن
في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام
شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة لمطلق الوجود والتعقل للمقدار الا انها
لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد



اي ربما استدلوا بهما ايضا اذ لابد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده اظهر لان المتبدل في الكون
والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لهما خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور
التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور المعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما
ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال فهي جسم فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات فلا معنى للجسم الا
ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثلها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا
كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل
التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا
اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي لان ما لا
تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه
وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله
في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون
موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم ولا نعقل
الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة
الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع **المقصد الثامن في تفريقات لهم على وجود الهيولى** احدها اثبات الهيولى
لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال
كما عرفت لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل لبعض الاجسام لا تقبلها
كالفلكيات على رأيهم فلابد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا الطبيعة الاتصالية
اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها التي للجسم اي الاجسام الطبيعية طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى
غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم ينوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلاف
بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه
اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع

قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم تنتف قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال
الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا يختلف
لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفي قايمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة
وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب الحقايق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا
يكون تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة
نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافهما بالامور الخارجة عنهما مسلم لكن انحصار اختلافهما
فيه ممنوع لان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها ولعل
تنوعها بضم اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة
نوعية فقد يجوز ان يتقوم بالمادة تارة ويتقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا
الذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان لا يكون الغني بذاته عن شيء حالا
فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون محتاجا الى
محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني
في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان
لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهنا
على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود
فالطبيعة الجنسية في الخارج حقايق مختلفة بحسب فصولها المتنوعة مجازا اختلافهما في الاقتضاء واللوازم بخلاف
الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا تتعين باختلاف لوازمها تاتيهما اي ثاني تعريفات الهيولى ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض
عن الصورة اما اليها اشارة فيكون الهيولى ح جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها
اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية
لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في
جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهرا ياليهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضا فيكون الهيولى ح امرا
حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والا اي وان لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة اصلا
ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية
فاما ان يحصل في جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاقسام
الثلثة باطلة فالاول ولان بطلانه ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من
حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير لط لعدم المخصص بالنسبة الى



ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا الصورة الجسمية فانها تقتضي
حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حصول الصورة الجسمية فيها فتخصيصها بحيز
معين والنقض بنقض بما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن ساير العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص
فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين قلنا الصورة
النوعية ان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيز المعين من
اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجتمع مع تلك الصورة النوعية اما ان يحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في
بعضها او لا يحصل في شيء منها والكل لط وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال
بعين لها بعض اجزاء المكان الكلي والنقض قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير
الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بالنسبة الجزئية قلنا تلك الاجزاء
مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا والنقض جاز ان يعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع
معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية
كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الحيز او مخصصة لحيز آخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز
والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة
اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورة الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة
السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع
عدم القادر المختار وانه لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت
في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه يلزم لها
اي للمجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل
واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء الواحد في الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان
يكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث او جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه
الى جزئين مثلا فح نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء
فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اي وان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني
مادة الكل زايدا على مادة الجزء فثمه مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وهو هو جسم لان الجوهر
الممتد في الجهات هو الجسم كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في هذين الوجهين من الفساد
اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا
يوصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا يكون
ثالثها اي ثالث التعريفات ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو وجدنا صورة بلا هيولى لكان

اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي الابعاد وكان الفرد حينئذ ذا شكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها بذلك الشيء بتناهيه فلا يرد ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى ح الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين مع موجبه اولا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فيكون الصورة المجردة قابلة لغيره اي لغير ذلك الشكل من الاشكال التي اقتضاه سبب آخر ما هو اي ليس قبول الشكل آخر الا بالفعل والوصل والصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه لما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنيا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد ولا حيز ولا اشارة واذا فرض فيكون الصورة المجردة على التقدير كونها غير قابلة للاشارة الجسمية امرا عقليا محضا لا تعلق له بالجزء اصلا فيمتنع مقارنته لمادة المجردة او يتعاكس اي المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض كونها قابلة للاشارة الجسمية وغير قابلة لها بل جعل هذا الترديد في الملخص دليلا مستقلا لكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار منتقض بالافلاك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه كله في تلك الصورة المتنوعة ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مقابل يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت متساوية لها في الشكل الكروي لانا نقول لولا مانع اقتران بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقدار الكل بسبب الاشتراك فيما اقتضيها لكن ثم مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضت اما صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين مانعا من ان يكون الجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار ولا لم يكن جزءا وكذا الكلام في ساير الاجسام البسيطة اذ كان لها اجزاء موجودة بالفعل من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسايط فانها قد تفرض متساعة لا متميزة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود والوجود دون الماهية فاذا اقتضاه الطبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال والنقض الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة



فلا يتصور اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن المانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء ويقتضي القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور سلمنا لكن القول ان كفى ذلك في دفع المنع لا يستدل بالدلالة على المط بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلنا بانه لا ينفي صحة الكلام وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلاثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان نقول على التقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل ليفارقه صورته قبل التجزية وبعدها فان كان لا تميز ثم بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا مع وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم الاعتقاد والمختار رواني ان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره ورابعها اي رابع الوجوه لغيرها ثابت الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها اي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنها قد بينا ان المادة لا يكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة وانها في حد ذاتها تقبل صورة لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون علة للمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر الا الصورة اي ليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فيحتاج الصورة في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فلا و

ان يقال فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والشكل المعين والهيولى متقارنة عليهما لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فيكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة لجواز انفكاكها اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة اذ لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علة الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظ بها تواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورتها عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهي اي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور خامسها كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بها تتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة في اللوازم لقبول الاجسام الا الفلكي وقبول الالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او بعسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اي عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون معلولة لامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ للامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اي ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لما يمكن استناده لما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المط اذ لا يعني من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختلفة هي مبادي للآثار ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والآتي وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه الى امر آخر مختص يستند هو اليه وتسلسل قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والالوان وغيرها مستند الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها من



قبيل الاعراض لما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيولى الافلاك مختلفة بالماهية فكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى ونحن نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم لا يقال لا شيء يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا القدر جائز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ للكيفية باق يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يحكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة ليس لفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصور النوعية مع ضعف ادلته مع صحة ادلته اصل كبير لفروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه ولا تنس كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم نشرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المسئلة من توابع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلي الجسم وطبيعته اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه من التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص به هو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ح بل لو خلي الجسم وطبيعته لكان كالمحدد ولا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه ونقول اذا خلي والمبعد يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط واذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل كما قال ثابت بن قرة فانه قال ليس لشيء من الامكنة حال يخص بان دون غيره حتى يتصور ان جسما مسما طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رفعنا مدرة الى فوق فانما يعود المدرة اي مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء مائل الى كله الذي يجذبه لمناسبته الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان الطلب لكل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم الحلق

من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها الطلبه للامر العظيم الذي هو شبيه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان تتوجه بعضها الى البعض ولتقف حيث تتلاقى تلاقيا قال ولان كل جزء
يطلب جميع الاجزاء طلبا متساويا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من
جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض
وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم
بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما لكل جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون
المخصص لذلك الجسم بحيز معين امرا من خارج كما ان المخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان
الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل بكله
فلم يبق موجودا مستقلا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فرعان على ان لكل جسم مكانا
طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس
الطبيعي له لانه ليس بطالب له حين خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا
وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا
او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم البسيط
له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر باعداه ويجذبه
الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي
اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده
لم يعد اليه طبعا بل يسكن اين اتفق لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له وايضا البسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه
اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس
بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر في التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم
والمقدار وقد يقال الحق ان يقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان
هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا
للآخر في حركته او لا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من تحت
والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر او لا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس
المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب الى حيز ما هو
اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها دون غيرها عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب
احدها حصل المركب في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متتالية كالارض والماء والهواء



حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط لتوسطه بين
الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار
بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله
بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن اقتضائها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية
تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم الفصل الثاني من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم
الطبيعي الذي تبين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في
هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ولظهور ذلك وجه الانحصار فيهما من
بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو للكل في الاسم والحد كالماء
قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته
لا جزء له واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم
والحد بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في
رسم البسيط هو الجزء المقداري والا وهو الهيولى والصورة فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر
فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب
الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم
والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك
اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ
فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا
له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك
الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان
الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات والاول اخصها وبين الثالث
والثاني عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
الطبائع او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بهيئة مخصوصة
كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه
كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه
او يعتبر فلا يطلق كالشريان والعصب اذ قد اعتبر فيهما التجاويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة
والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك

اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من سمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس فى الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم
ونظائرهما وفى الفلك ليظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول
ما لا يكون جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسايط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء
المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثانى هو ما تركب بحسب الحقيقة
من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس
خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم و
بين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لا تركيب حقيقة فى نفس الامر
من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها اشكالا طبيعية
وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعى وذلك لوجوب تناهيه لما سيتلى
عليك من استحالة لا تناهى الابعاد فلو خلى الجسم اى جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من التاثيرات الخارجية يحيط به حد اى طرف واحد فيكون كرة او حدود واكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى
التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال
الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية
فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعى للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اى للجسم البسيط بمعنى المراد فى هذا المقام
قوة اى طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة التى للبسيط الا فعلا واحدا اى غير مختلف بالنوع
وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا
او نقطة وهى امور متخالفة الحقايق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان وشكك فيما ذكر من ان الشكل
الطبيعى للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيط على رايهم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال
والاغوار والوهاد وقولهم فى دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه من تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها
ولا قدر لها بالنسبة اليها فهى اى تلك الخشونات على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه
نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة مستديرة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة
طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا يخرجها تلك
الخشونات التى لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة تحقيقها لا يغنى اى لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال
اذ الكرة الحقيقية لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة
فى كمال الكرة فان حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فاشتملت بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل
لها من الاشكال فلا جرم بقى شكل الارض على ذلك الاشكال المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى



بتلك الاسباب وذلك لا يقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى الطبيعة
الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية للشى ولما يمنع من حصول ذلك
الشى وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء
لا ينافى الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى فلا استحالة فى ذلك الوجه الثانى الافلاك المكوكبة فيها النقر اى
حفر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة المقادير المالية لتلك النقر والموضع اى مختلفة
بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة
واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك
قد حصل له صورة نوعية تقتضى كريته شكلا لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تحيط بها هى كوكب او
تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة او متمم متصورة بصورة الاولى لا يقال حلول
الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك
لانا نقول ان اريد منع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسايط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل
كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكواكب والتداوير والخارج المركز
وهو ممتنع وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل للفلك
صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى ساير البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته
فان صور العناصر باقية فى المركب مع حلول صورة نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك
صورتان نوعيتان والثانى بان تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له
جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان
كل صورة تفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم
لاشكال الاعضاء فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى
قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ترى انها لم تفعل فى مواد شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان
فعلها اى فعل تلك القوة البسيطة فى مركب هو المادة التى تخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة
فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل متممها يختلف جانباه بالرقة
والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها فى الشكل واجيب
عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومانا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه يختلف
اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعى
للبسيط هو الكرة فالارض والماء كلما كان اقرب الى المركز اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بير مثلا كان اكثر

احتمالا للماروهالا اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا خلى وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة
بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لان البسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح
كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور لما كان مقدار راس الاناء شبرا وواحدا مر بطرفيه دائرتان مركزهما
واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى تحدبا في امن القوس الواقعة
عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل هلال يلازمه الماء
اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعني بما يملأ ما بين قطعتين
من سطحين كريتين يرتسمان على راس الاناء ومن توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله و
كلما كانت الدائرة اصغر كان التقصير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اي الذي
لا تركيب حقيقة من اجسام مختلفة الطبايع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب وهو قسمان
والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط
واثنان للمركب والله اعلم

**القسم الاول في الافلاك** وفيه مقاصد ستة **الاول** ان الحكماء زعموا ان الافلاك
الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا
العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المركز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى
بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم
بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا
لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا ادل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه
لابد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية
من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اي يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي
الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقه فعلم انه تحت
الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت
واما الشمس فانها لا ينكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها لكن
لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا
سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقها تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما
لا يبعد ان من الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار بعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف
النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة
بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر فقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه



من مقدمه بهذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راى عطارد
كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض
وابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء
فوق مركزه بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجاز ان يكون احديهما هذه النقطة و
والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الثوابت من فلك الافلاك
وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك تتركب منها فلكه الكلي وستعد عليك عددا ان شاء الله
تعالى وبناؤه اي بنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك
فلك واحد سابح يكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان الكواكب
على نطاقات اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها
او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها مغروزة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس في ذلك الا
اثبات النطاقات والحركة عليها ما ابعد من اثبات الخارج المركز وتتميمه المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير
جايز فلم لا يجوز ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة
لجميع الكواكب فيغني هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك
الثمانية ويحركه بهذه الحركة السريعة ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة ويحركه بحركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز ان تكون الثوابت ودواير البروج على
مثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولئن ان نقول بعد تسليم ما تقدم لا يجوز ان يكون الثوابت
كل واحدة منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم لبقاء نسبها اي نسب
بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها
اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطوءا وجهة فلا تتغير بتلك الحركات نسبها
واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على الافلاك تحت الافلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من
الترتيب وحكاية الكسف اي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في مداراتها
اي محاذيا للمدارات المحيطة على ما يتصور كونها كاسفة بها عاما لنا عنده وبها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل
الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها
ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من
الثوابت ما ليست مرصودة اصلا فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا **المقصد الثاني في المحدد** اي في اثبات
جسم يحدد الجهات وتعيين صفتها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين
بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك

كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت اليه مقصد الحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم
المحض كذلك اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف
من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة
بكونها مقصد الحركة واليه الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاه موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول
ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية
تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اي تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع
ان تطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب
عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه
وموجود في الخارج ولا شك في انه اي الجهة شيء ذو وضع اي مادي لا مجرد الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه
ولا شك ايضا في انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك الماخذ والامتداد
فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اي وصلت الى جزئيها الاقرب فان انتهت
هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة
والا وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء
عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب
بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت
ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات
وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد
واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا وان لم يكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكانت الجهة
امرا متميزا بالاستقلال فكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد
بان بطلانه لما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة اليها فلو لم تكن الجهة حدودا مختلفة
الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء
بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء اي او هي في الملاء المتشابه الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة
الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء
المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات
موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع بعضها وهربه عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث
الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو
والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحدهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من تحديدهما



بهما وتعيين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا لتحدد القرب بمحيطه وهو العلو وتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز ابعد
نقطة من المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكري من الاجسام لا يحدد الا القرب منه واما
البعد منه فغير محدود لانه وهو ظاهر والا يعني وان لم يكن المحدد كريا بل جسما اخر امكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها جهتان احداهما
في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط
هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين بها باعتبار مركزه ومحيطه
فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة
المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا في جهة من الاخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يكون كل منهما
فيها لا متحددة بهما او المفروض خلافه واليه فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم
خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها تتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بكل الاجسام
ليكون سطحها الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزها الذي يتساوى بعده عنه ينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت
وهو المحدد اي المحدد واحكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز الخلل له اذ اللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه
بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط يمكن ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما اي لتساوي الطرفين في الماهية
فاذا لاقى في احدهما شيئا جاز ان يلاقيه بالاخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال
لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم
الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله
اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به ومنها اي ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك
سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب ولو كان ملونا فانه يحجب
عن ذلك قال الامام الرازي لا نم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك
لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم جميع الكواكب او ادركتموها تماما واعلم ان هذا
الذي ذكره لا يقدح في المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا
ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج
فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه
لا يقال ذلك اي لون الزرقة لم يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت
الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون تخيلي في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف
بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل
القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة المرئية

لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدا الميل الصاعد والهابط او
نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يهيجان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة
المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة مختص بالمحدد ولا يعم الافلاك
الباقية والحجة العامة الشاملة لها انها متحركة بالاستدارة اذ الاثر تقتضي فيها مبدا ميل مستدير اليه لانه المقتضي القريب للحركة
المستديرة فلا يكون فيها مبدا ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدئين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم
يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل بحسبهما
فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة
صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدئين ولا بين احدهما ومبدا
الآخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدا الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدئه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره
من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك للتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت
واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث
لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من الناسخ المانع ان
يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك
فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة ولا ثقل فان قيل قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فالحركة توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم
فنجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام
الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هي اي الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لانها
بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولا استحالة اي للتالي لبطلان ما ذكرنا استحال
ان يسخن الشمس ما حاذاها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اشد ملاقاة لها
اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة
ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارتها في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان
الطبقة الزمهريرية قد تابه له وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى الاجسام
كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا ثانيا بقوله والقياس
عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها اي اشعة الشمس
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صيقلية جدا احرقت الاشياء المنعكس



اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة فينتفي تسخينها واعترض ثالثا بقوله وما ذكره منقوض بكرة النار
لشدة حرارتها واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاوم
ولا تتصور تسخينها ومنها ان الافلاك التي تتخير ما ذكرنا بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر
القبول او الترك ولا تتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة
او اليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده
معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد ونعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا تصح عليها ان تخلع صورة نوعية
وتلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر
فالصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي
كان للجسمين حيزا واحدا طبيعيا وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل
بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان او احد
الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته
تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي
لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة بحيث تخلع الصورة الفاسدة وان كانت الفاسدة
في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كونها
باقية الى مكان نفسها وان كانتا في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من
امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة
التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية
حتى تحصل هناك جسمان تقتضيان مكانا واحدا فيتعاقب حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل او يعين شيء منهما
او احدهما عنه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وحصول جسمين منهما معا محال بل انعدم واحدة
من الصورتين عند ما توجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة
قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين وما حققنا اي تحقق ما ذكرنا
من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم
واحد هو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان
في الماهية كان الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك اي بالنمو ولا بالتخلخل
ولا ينتقص لا بالذبول ولا بالتكاثف اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثم مكان خال ينتقل محدب المحدد اليه
ويملأه ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد

لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شي ينتقل اليه بدله فيشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة ا
بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشي حكم مثله فكذا محدب الحاوي
المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره
المساوي لمحدبه وهكذا نسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب
المحدد بالزيادة والنقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شي يملاء
مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب الحاوي بمقدار ازدياده
وان ينتقص ويزداد محدب الحاوي بحيث يملاء مكانه ولا يخفى ايضا ان اي الدليل المذكور لا يتاتى في سائر الافلاك
لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد ولو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في
مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت
هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب التاسع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رايهم واما على
راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان
يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول يجوز خلق الله جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم
خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدا ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما دلوا بحركة
الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب لانفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان
فيها مبدا ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروه طريقا لميا
فقالوا في الفلك مبدا ميل مستدير لان الاجزاء المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي
فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخر اي دون الحيز الاخر الذي فيه البعض
الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص قياسا الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان
نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء فاما ان لا يحصل كل جزء اي شي من الاجزاء
في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من
الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في
حالة واحدة في احياز متعددة على اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل هو ان ينتقل
جزء الى مكان جزء آخر ووضعه فيقتضي كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدا
ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل
الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي
صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة
ففيه مبدا ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدا ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب



وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة وقد عرفت
البساطة بما ذكرتموه بغير المحدد من الافلاك فيقتصر دليلكم هذا عن مدعاكم ولئن سلم ثبوت البساطة في الكل فلا نسلم انها
لا يقتضي الحركة بالاستدارة بل يقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات
الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا
اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في
الصغر والكبر يرسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا فاحشا بالسرعة والبطوء مع استواء
جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة
او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن استناد ذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها
لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته
الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج
الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليستقر من ابتداء اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤونات
التي يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤونات مبنية على كون الواجب
موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة
فيرد عليه ما ورد على الاول مع شي زائد وهو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدا الميل
المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم
لمنافاته للميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها
انه قيل هو اي المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية
معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان
قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة
نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم يعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لما قطعت
قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط
بجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته اليومية تسمى الحركة الاولى فانها اشهر اولا من حركات الافلاك لانها اظهر
او بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها
من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اي قطبا هذه الحركة والكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني
هو المحدد مع ما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث تتساوى ابعادها منهما تسمى معدل النهار
وستقف عليه في مباحث الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون
هناك شي منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء ويكون ملازمة لسمت الراس مائة وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء

كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا يلازم سمت الراس في خط الاستواء بل يميل عنها كل تارة الى الشمال متباعدة
من سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم يرجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى
تسامت ثم يميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الراس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم يرجع
منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت فهكذا حالها دائما اي تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم
يرجع ويميل الى الجنوب ويعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار
واقع في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا ما من الكواكب الثابتة خلفته الى
المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة
كما ستعرفها بان تدرك الشمس والثوابت التي في جهة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب و
لنفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اي كان تلك
الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي يتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى
ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة
ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وانها اي الدائرة
الموازية تقطع معدل النهار منصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين
تفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف الا ما بين والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون
على نقطتين مشتركتين بينهما ويسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت
الشمس منهما سوى موضعين هما تحت القطبين فما يجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل
هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
الخريفي لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا ولنفرض على منتصفيهما اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين
في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين ويسميان اي هاتان
النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في الطرف الشمالي من المعدل هي الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في الطرف الجنوبي
من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع
اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا
منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام
متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثنى عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام
متقاطعة على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها باثنين متقابلين من تلك الاقسام وتفصل بين كل قسمين
منها نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر وقسموا كل درجة ستين قسما وسموها



دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع
هكذا الى ما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك
القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين الصفائح المارة بتلك الدوائر المذكورة التي بمنزلة البطيخ يسمى بروجا فعلى هذا يكون طول
كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة
من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اي تلك الصور
انتقلت وزالت من موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع
ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغير
الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس وابتدءوا اي اعتبار البروج وافتتاح الدور بجانب الاعتدال الذي
من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال اخذت في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء
ودارت فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان تم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي
من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء ويسمى بروجا ربيعية لان الربيع
في معظم المعمورة عبارة عن كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد
والسنبلة ويسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الانقلاب الخريفي وما الانقلاب الشتوي وما الاعتدال الربيعي
وهي الجدي والدلو والحوت ويسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي
وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج
وسموها مبدأ الاحكام ولا بد ان تمر هذه الدائرة لغاية البعد بين المنطقتين كما بين في الاكثر فتقطعهما على نقطتين
من المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما مر
ونظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها
امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغاية البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطباها هذه
الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اي قطباها في الدائرتين اي المنطقتين فانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها
باقطابهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك
دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعتين في كل منهما والواقع فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج
هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام
تمر بقطبي معدل النهار وبجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل
اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة
من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها
هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط يخرج من

مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكواكب لبعده اى لبعد الكواكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم
مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبى البروج وبجزء ما من اجزاء
معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من
المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج
فصحيح بلا شبهة واما ان كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها فعنه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاتفاق
كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال للاجزاء انها ذوات ميول او
اعراض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثانى
لعن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهذه اى الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام
توهموها على الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة
بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالث كذلك فلما بين فى الاكر من
انه يستحيل ان تتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان
بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما
واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق والتخيل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها متحدتان بالنوع لا يتناهى
اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك
وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى وكل واحد منها قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب لكن
لو كان الكوكب الذى له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذى له ميل اول او ميل ثانى واقعا عليها اى
على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من حد دائرتى الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا
خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك
ويسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض
فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع لان كل بقعة من الارض لها افق على حدة
وقطباها سمت الراس والقدم فى تلك البقعة والرابعة من هذه الخمس يمر بقطبيها اى بقطبى الافق فتكون مارة
ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها تمر بقطبى الافق ويقطبى المعدل وهى دائرة وسط السماء ويسمى
دائرة نصف النهار لان منتصف النهار وهو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل
هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعدة والهابطة من الفلك وبين النصف الشرقى
منه فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار
وهناك نهاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى ان يغرب واذا غرب
يحط عن الافق يتزايد انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه



ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقص الانحطاط الى ان يبلغ الافق من جهة المشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط
تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس
الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط
منه او النصف الغربى ايضا وقطباها اى نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل
وذلك لمرورها باقطابهما فانها يمر ان بقطبيها لما مر والثالثة منها تمر بقطبى الافق وتمر ايضا بقطبى هذه الدائرة
اعنى السماء المسماة فى المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتى الراس والقدم وبنقطتى المشرق والمغرب
وتسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت
كما ستعرفه ويسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالى والنصف
الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعنى نقطتى تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من
هذه الخمس تمر بنقطتى الافق وبقطبى المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لها على قوائم بخلاف نصف النهار فانه قد
يقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج هى عرض اقليم الرؤية وتسمى
ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى ذلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية و
هذه الدائرة فى وسطها والخامسة منها تمر بقطبى الافق وبكوكب ما اى براس خط خارج من مركز العالم الى
سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب
جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى
والثانية ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها بجنب الافق من جانب المغرب او المشرق والقوس
الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتى المشرق والمغرب يسمى بالسمت
فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتى المشرق
والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعنى نصف النهار وكذا الحال
عند غاية انحطاطه ففى كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها
انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وينطبق هذه الدائرة عليها اى على اول السموت
ان كان الكوكب عليها ومع لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يعتبر اذا لم يكن الكوكب فى
احدى الغايتين واما اذا فرض انه فى احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس
او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس الاخيرة
واحدة نوعية وبكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكنه ثابتة منها لا يتغير فى كل بقعة بل كل واحدة
منها لا يكون فى البقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهى دائرة الافق ووسط السماء واول السموت

وتشان بينهما يتغيران في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية
فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها
وما ينقسم عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا تعلق من جهة الشرع في خلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها
اثبات والابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها لتقف على مقاصدهم في علم الهيئة واذا ابنة
محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لكم يهولنك اى لم يعز علك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة
صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل
تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذه ما ذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها
من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يتميز فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يتميز من بينهما دائرة عظيمة
هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها اسرع وهي المنطقة وان يتميز عن جنبيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة
عليها بطيئة بالقياس اليها بطوء متفاوتا فما كان ابعد عنها واقرب الى القطب يكون ابطأ وما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة في
ان الحركات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها
ويتميز هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه واشباهها وان لم تكن موجودة في الخارج
لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر لما يشهد به الفطرة السليمة وليس من التخيلات الفاسدة
كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي راسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء
والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وتنكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكمة وعجائب
الفطرة بحيث تحير الواقف عليها في عظم مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ
بحيث يجب ان تقتضي بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على
كل حال **المقصد الثالث** في فلك الثوابت فقد زعموا ان لها اى الثوابت مع كونها متحركة بالحركة
اليومية تبعا للفلك الاعظم حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما
بين العامة ولا اصل له لما عرفه اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان
بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة
ستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة
وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين
سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد وقد احس منها بحركتها
بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة لدوامها على نحو قدروا بالحساب تمام الدورة
في هذه المدة المختلفة فيها كما فصلناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا
تحس الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك سميت بالثوابت على الاوائل حتى زعم ان الفلك



ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ولما انها ثابتة الاوضاع بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة وبه يختم
هذا البحث فائدتين تنفعانك فيما يأتيك بعد من الاختلافات في حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطء واستقامة
ورجوعا واقلالا يعني الاختلافات من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض على
ما لم يكن اى فالموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه ومقعره وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقال له
الفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اى يميل مركزه الى جانب منها اى من مركز الارض
ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر الممثل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن
فلك موافق المركز يسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المركز مسماة
بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك
الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى جسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوى له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج
يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساوى الثخن بل هما آخذان من غلظ هو لقرب مركزه من
مركز العالم يتدرج ذلك الاغلاظ الى دقة اى تنقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو
المتمم الحاوي لمحدبه اى محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوى لمقعره اى مقعر الخارج متبادلين حال من المتممين
في الغلظان اى هما آخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والدقة
فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع الجزء الذي في الداخل في الخارج والحاوي على
الخارج عنه متساويا في جميع الاجزاء سواء لان قصر احدهما يجبر بغلظ الآخر ويكون في الوسط منهما من المتممين حجمهما سواء
اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر
الداخل اى المحوى موازيا لمحدب الخارج اى الحاوي ويكون مركزهما اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو
مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي
عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتن كلها
فيما سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار
كما قام عليها البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح من له ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب
غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى ويكون قطره بقدر ثخن
ذلك الفلك ولا مقعر للتدوير اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيعرض انه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك
الذي هو في ثخنه فاما حول مركز العالم ويسمى الفلك الحامل للتدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة ودائرة مركزها مركز الفلك الحامل
للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة ايضا كذلك وان كان الحامل
خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز **الفائدة الثانية** الفلك الموافق المركز يقطع بحيث المتحرك
بحركته عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك

اوبعدت عند مركز الارض فغايتاهما متشابهة اي متساويتان لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا يختلف
المتحرك على الموافق منه اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها
فلا يحس فيه اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطوء ولا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا يجابون في حكمه
كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف
منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا لانه يقطع حول مركز نفسه قسيا متساوية في ازمنة متساوية لما عرفت في الموافق لكنه اي
حركة الخارج يختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا
وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف بها اي بتلك النقطة يماس هذا النصف او الخارج مقعر
المائل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد
منا اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى
هذه النقطة الاوج فيرى المتحرك اما المتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا ونرى وترية
اصغر انما القوس بحسب الزاوية بحسب نفس الامر ... ذلك المتحرك ... في ذلك المقدار من الزمان
في النصف الحضيضي قوسا مساوية ونرى زاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف
مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في
احد نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركة الحامل فاذا تحرك ... بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك
مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اي
حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس
في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب
الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج من
محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا من الجهة التي كانت متحركا
اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعته في النصف الموافق للحامل الى البطء
في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون
بينهما اي بين السرعة والبطوء حركة وسط ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد
الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما
منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وغاية سرعة كل منهما فيما بين الوقوفين والبعد ... نصف التدوير
الابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه البطء
دون الاسراع ومقتضاه اي مقتضى النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك
المنتصف ذروة والنصف الآخر منا اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومقتضاه نصف النصف



و لا خفاء ان البعد والاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكرنا ان الاسراع والابطاء منضبطتان
بكل واحد من اصلي الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما تنضبط باصل التدوير ✣
**المقصد الرابع** في فلك الشمس قدمه على الافلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها
مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم
اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير محمله فلك موافق المركز والا اي
وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم تختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض
فلا تختلف سرعة وبطوءا لكنها مختلفة والتالي باطل بالرصد اذ قد وجد به ان الزمان الذي يتخلل بين حلول الشمس الاعتدال
الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والذي يتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي
وهو النصف الثاني منه اقل من نصف السنة فلا جرم يكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني
وكيف كان الحال فله اي للكوكب الذي هو الشمس فلكان اما خارج مركز وهو المراد به المثل الذي يكون الخارج في
ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على
وجه تحصيل الابطاء والاسراع المذكورين واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين لكنهما حركة الخارج ولذلك
قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير بحركتين فان قلت لابد لتحريك الاوج من حركة اخرى اعني
حركة يتمثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة فيها الى حركة
اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما
ذكرناه وللشمس اختلاف واحد هو سرعتها في نصف من فلكها بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطوءها في النصف
الآخر بعينه لا يتغير ذلك بل ... ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان
يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع
واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فلنفرض التدوير بحيث
يتم دوره مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولابد ذلك
ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير شبيهة
بها على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها فيكون الدائرة
التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس لمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ولا يكون الاختلاف
المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة
واحدة ومن ان التدوير يستلزم وجود خارج المركز **المقصد الخامس** في افلاك القمر لما كان للقمر اختلافات
حلول الشمس في الشهرة والانارة ... وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع الشمس في النصف بعينه من فلك البروج
وتبطئ في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه

ولا ابطاء بحيز معين منه دون آخر فعلم بذلك اى المتحصل ان للتدوير تم دورة تقبل و رجالة فاذا فرض القمر
في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع
او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دوره حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من
فلك البروج ويقبل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا
في عدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة
قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه
من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال تم دورة بعد دورة حامله ثم اذا احس سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن
مشكل باسرع او ابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت
قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسي المتوسطة في التدوير المتساوية
في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد
غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو اى القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج
المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله بالضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه في تربيعها الى
خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فلا بد من فلك
آخر سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون
الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني
لما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر
في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اى بين القمر واوجه متباعدان منها اى من الشمس
بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان
منها اى من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة
الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهو في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر
ملازما لسطحها فلم ير تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب كما ان الشمس كذلك وايضا فيكون القمر منخسفا في كل مقابلة لتوسط الارض
على خط التقاطع بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل تقاطع اى تقطع
منطقة المائل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احداهما التي اذا جاوزها القمر حصل
في الشمال من منطقة البروج ويسمى هذه النقطة الراس والنقطة الاخرى مقابلها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب
من فلك البروج ويسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من تقاطع الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه
وذنبه ثم اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا وكسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين
متاخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فلابد للقمر

فلك



فلك آخر سوى الثلاثة المذكورة يحركهما اى يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالي ولظهور حركته في
الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر ثم القمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له
عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وهناك يكون
غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى الذنب فيكون حينئذ عديم العرض
ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض
الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اى الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها
كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص بعد مجاوزة المنتصفين …
فيه اى العروض المتزايدة والمتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الراس
مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي العاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف
النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له
اى للقمر اربعة افلاك تدويره هو مركوز في حامل خارج المركز هو في ثخن مايل اى ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز
يسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اى بذلك المائل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع
حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاسفل والى خلافه في نصفه الاعلى وللخارج حركة الى التوالي
للاوجين … المائل وللجوزهر حركتان الى خلاف التوالي … في الطول وهو ما بين المغرب والمشرق اختلافا
فنقول قاعدة هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج
من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الافلاك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا
اختلاف بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير ولم ينطبق
احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فتلك الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير
تارة الى ان ينقص هذه الزاوية من وسط القمر المنحرف مركز التدوير وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه المعدل
حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف … قطر التدوير وثانيهما الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز
اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض
والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فما
يحاذيان في … الحالتين مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه
منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك
فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي الخارج والعالم بل … النقطة الاخرى كما تستقر
ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط تخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا
الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين … ثانيا

الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب الخارج المركز فانا اذا
فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى الغاية التي هي نصف قطر التدوير كما فرضنا كان مركز التدوير في ذروة الاوج كان
نصف قطره مقابلا في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول
اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بسبب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول
ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول والقمر في العرض وهو ميله عن الشمال والجنوب باختلاف واحكامها بين ثم نبه
لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة فلك الكرة متشابهة حول
مركزه كما للدائرة الثاني ان يكون قطرها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خارجا عن مركز التدوير والتطبيق على قطر
من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول هذه الاصول
قررت في افلاك القمر وحركاتها بل بعضها ان يكون القمر بل تشابه حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض لذلك المركز الخارج ايضا وان يكون يتساوى قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج ومن
مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه متشابهة حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي
محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك القطر المار بالمركز والاوج والحضيض غير مركز العالم
مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج تتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب
ان يقال هي من جانب الحضيض تتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور ... وبعد مركز التدوير
من مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له
يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكرها في القمر ثم انه اورد هنا كلاما اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف
يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان لافلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه
المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال لوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو
تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة
ههنا اذ يجوز ان يكون ثمه وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة
كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المتخالفة في اللوازم وليس انتفاؤه اي انتفاء الوضع
الآخر ضروريا ولا مبرهنا **المقصد السادس** في افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها يكون لكل منها في
الحركة الى توالي البروج تارة فتنتقل في البطوء حتى انه اذا ذلك البطوء الى ان يقف هذا الكوكب في جزء من اجزاء البروج
اياما ثم ياخذ في الرجوع الى خلاف التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم ياخذ في البطوء
في رجوعها الى ان يقف ثانيا ثم يستقيم اي يتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة في استقامتها الى غاية ...
فلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها
وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها ... ما ذكر من احوالها انما في تدوير ...



في وضعه التحتاني على حركة حاملة كما مر في الفائدة الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون غريب من الثوابت فيلقها
مقارنة اياما ثم يفارقها متخلفة لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها يتحرك من المغرب الى المشرق والزهرة و
عطارد يقارنان الشمس مستقيمين ثم يتغيران عن الشمس حتى يصير ابعدتين عنها فيطلعان بعدها ويغربان بعدها كذلك
متباعدين في هذا الفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة من الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة
وعشرين جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم يتغيران الى
ان يصيرا غربيين عنها فيغربان حينئذ قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها الى
حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارناها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك
ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة وهي
العلوية ليست كذلك فان رجوعها بلا واسطة انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ كما ان استقامتها
انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحي والمسائي كان ابعد نصف
قطر تدويرها في بعض الاوقات من الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدها الصباحي والمسائي انما هي بحسب نصف قطرها
والمسطور في كتب الفن ان القسي التدويرية الظاهرية كانت او حقيقية رجوعية او استقامية لم يوجد متشابهة بل وجدت
في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض
تارة فيكون نصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه
اراد ان يبين ان لعطارد فارجا آخر يكون حاملة في ثخنه مقابل والبعد المذكور اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس
الى غاية نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في اجزاء الجوزاء ونزول الجدي اعظم حالة في سواهما اي نصف قطر
تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي تدويره حينئذ اقرب الى الارض فهو في ذينك الموضعين في الحضيض
من حاملة فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حاملة مرتين والاوج حامله مقابله فهو اي الاوج اذا يتحرك الى
المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة
الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك
الاوج نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء
فقد حصل في الحضيض ... الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك
من اول الحمل الى اول الجدي بل اخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز تسعة بروج والاوج ثلثة ثم انهما يجتمعان في اول الحمل
فيتحرك المركز من اخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل فان العكس لا مرتبهما فلا يكون حركتيهما
متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي فاذا وصل
المركز الى ربع الحمل على التوالي وهو اخر الجوزاء وصل الاوج الى ربعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز حينئذ
في الحضيض فاذا وصل المركز الى تربيعه الثاني وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو اخر الجوزاء فيكون المركز في الحضيض

في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله متقابلة سهو من القلم والصواب متقارنة اي يتقارن الاوج
مركز القمر ويرينه الميزان ونهاية الحمل وقوله مركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل لتحرك مركز الى خلاف
التوالي ويسمى فلك المركز المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم بها البعد الابعد في الحمل فالمساوي في الميزان اعظم منه والصواب
اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركزه وان اوجه في الميزان
فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون فاما في الحمل فيجتمع مركز التدوير وحضيض الحامل مع حضيض
المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم يختلف بعد الشمس من الثوابت وهي اي الشمس في الاقتداء اليمين تعلم
هذه الاختلافات اذا رصدنا الكسوفين وجب فيها يظهر ذلك في الدهور الطويلة فيجب اي الثوابت بحركة اخرى بطيئة جدا اما سلفت
والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد يوافقها اي يوافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك اما لاتحاد
المحرك وهو حركة الثوابت مثلا واما لتوافقهما اي لتوافق الحركات المتعددة في الحركة بان يوافق الحركة الصادرة من
من بعضها الحركة الصادرة من بعض اخرى وكما كما اذا فرض ان تحركات تلك الاوجات هي الممثلات ثم ان من
الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا والموض
مركز جرمهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفيته ما ذكره بقوله كان الفلكين من
مائل مركزي تدويرهما على الراس كان اذ هما منطبقان على سطح منطقة البروج ثم اوجا وزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره
في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها وتباعد المدار عنها
شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية الوصل وجب منتصف بين العقدتين ثم تقرب مدارها منها شيئا فشيئا
حتى ينطبق عليها وجب اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الآخر الذي كان جنوبيا وقد صار الآن
شماليا وصار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين على نهاية ما هي منتصف هذا
ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون المدار بتدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما
في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز لي النصف الجنوبي متباعدا
ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على الجنوب عنها ثم انهما
اي الزهرة وعطارد عرضان آخران يعارضان الاعرضهما بسبب مدار مركز جاذه ويرها على الوجه الذي سيرتا ما فان القطرين
تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كان الموابا المنطقة مدار مركز تدويرها فان انطباق ذلك القطر
انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة
البروج المتطابقين وينفصل عنها اخرى ولذلك لما الكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه
كذلك القطر المار بالبعدين والاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي
عرضا وكيفية مسطورة في كتبهم والقدر حسن في هذه الحوالة لو تمها في الاكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان
احسن واحسن لان التعرض لها على الوجه الذي اورده اوجب انتشار الكلام بحسوة فهمه وتذكيلها لمباحث الخ

بسبب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة **المقصد الثاني** في خسوف
القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض حينئذ واقعة بينه
وبين الشمس فتمنع الارض ضوءها عنه فيرى كدرا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس
فجميع الظل الناشئ من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغرى على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج
مقابل لجزء فيه الشمس فان لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف كله لانه يمر من
الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان في ذلك العرض بقدر نصف قطر
صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة
خارجا اسفل ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كجرمي دائرتين وان كان ذلك العرض
اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك البعض بقدر تقاطع القطرين اي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض
ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل
ولم يمكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب توغله في الظل **المقصد الثالث**
في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا و
بين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من الابصار الى الشمس بل يرى لون القمر الكدر في وجه الشمس فيظن ان
الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك اي لكونه كذلك امكن ان
يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما انكسف الشمس كلها وان كان القمر اصغر منها لكن
لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوتر بها الشمس كما تحجب بعينا تماما وربما يكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها
فلقربها منا يرى اكبر ويكون القمر حينئذ في اوجه فلبعده عنا يرى اصغر فلا يحجب جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نورية محيطة به
ذي قدر ما اي الحلقة النورانية رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع
عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها وان اكثر منهما فبطريق الاولى وان
كان اقل منهما كسفها بقدره وذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون النصف وانما اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة
فلكها فان كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة بدرا والمظلم كما في المقارنة محاقا وفيما بينهما يختلف قدر ما يرى منه
المضيء هلالا ونصف دائرة واحدبا وبطل اي بطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان
لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل لذلك آخر العهد كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه
ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكرناه بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها ان نفي هذا الاحتمال
الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر مبنيا فانه بالخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل
ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر لم نطلع عليه وما ذكروه لكننا لا نعلم كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف



بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف مبني على دوام نور باقي الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار
النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي الكواكب دائما او
استتارها اي او استتار الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا
وان كانت مضيئة مبدأ اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم تتغير الحال فيها دون باقي الكواكب
وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه وهو انه لا يكون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في
انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الصقيلة بعضها
**المقصد الرابع** في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له فانما خيلت النواظر
فيه لا شيء ... القمر في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا يختلف باختلاف القمر
في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الذي في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا الرابع هو بخار النار للقمر قلنا
لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدويره وهو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير وكونه في
حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يتسخن بها الخامس هو جزء منه لا يقبل
النور كسائر اجزائه القابلة قلنا فانتم لا تقولون القول ببساطة الفلكيات لان القمر حينئذ مركب من اجزاء متخالفة الحقائق وبطل
على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان
وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لجذب
الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام
السابع هو اجسام سماوية مخالفة في سمتها تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل
لكن لا سبيل الى التعويل عليه **المقصد الخامس** في المجرة وهي الدائرة البيضاء المسماة عند العوام سبيل التبابين [illegible] قيل
احتراق حدث من الشمس في فلك لما تحركت في بعض الازمان السابقة وانما بقي اذ كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق
وكان الفلك قابلا للتاثير والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء
لقلة الابخرة في احدهما وكثرتها في الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها
صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ابدا ما ذكروه من الخرافات لتحقيق و
تبيين للعاقل الفطن انه لا ثبت اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من احكامهم ويعتمدونه وانما
هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض **القسم الثالث** في العناصر
وفيه مقاصد المقصد الاول الناس خرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحيان اذا
اذا ترك وطبعه في احيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة
شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات من الاجسام الملاقية لها فان
قيل انت قد ثبت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها وان النار بخلافه لانها سهلة القبول للشكل والترك قلنا ذلك لانه

ذكره انما هو فيما عندنا من الحيز ان سببه مخلوطة بالهواء فلذلك كانت سريعة القبول والترك فان قلت ان النار بسيطة في نفسه عند الحكماء كذلك
وخفيف مطلق يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصرين الاخيرين وان كان ثقيلا
بالنسبة الى النار وحده وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي بمقتضى طبيعته لا بسبب مسخنه بالكيفيتين كذلك الحال في الكيفيات المنسوبة
الى ساير العناصر اي صعدا الى المواد من البرد وانما هو ليبرودة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان او خلي العناصر المغايرة لطلبه هي الارض باردة يابسة بحقيقتها الحس ويقبل بهما
يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرنا هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخيرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعة الجمود لان طبيعته البرودة وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبهما فاوحد
على الترتيب المذكور يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء والارض متباعدة فكان منها الالطف هو الى
الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود قال الامام انا قد ثبت لما ذكره ان يقال لم يجوز ان لا يكون
اربعة بل الحق احد الاقوال التي ذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار … باب
او الاجسام احرت في طبيعة من النار ولانها الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات مثلا انها يحيل الغالب طبعها وحصلت البواقي من النار
بالتكاثف فهي نار تكاثفه على وجوه متفاوتة الثاني انه الهواء الرطوبة وطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل يجب ان يكون
مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهي هواء لطفته الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء تكاثف بكاثف …
متفاوتة الثالث انه الماء او قبوله يخلخل الحرارة تغير اذ تكاثف بالبرودة لانه محسوس يحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع
الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار المتوسط من الهواء والماء لطافته هواء وكثافته فيه
لطافته يصير هواء ونارا وبكثافته يصير ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لابد من التعدد وفيها لان التركيب في الكائنات
يستدعي تعددها ما منه تركيبها فاختلفوا على … اقوال الاول انها النار لانها غاية الحرارة والارض لانها في غاية
الثقل والبرودة والهواء نار منفترة والماء ارض متخلخلة بالمزاج مع اجزاء نارية الثاني هي الماء والارض والهواء
نجاريها اي وان رب الهواء محترق لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس
للمحافظة على الاشكال الحاصلة الثالث هي الارض والهواء بمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال
بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء ثمت تكاثف والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هي الارض والماء
الماء من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار الحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال
فالماء هواء اشتد كثافته وفي كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة ولا دونها بل هي
اجسام … وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان
التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات
كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لابد في اثباته
من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا ابطال هذه الاقوال لكن لم لا يجوز … كونها اربعة اذ …

ع



ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلافات حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبايع الجوهرية بل في الصفات
الفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل نقول لم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة
طالبة للمركز فيكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز من الخفيف الطالب اليه والاخف
اسبق الى المحيط من الخفيف الذي الطالب اليه اي ان الاجسام الارضية متشاركة في اصل الثقل متفاوتة في احوالها بتفاوت مراتبها فبعضها نازل
في الماء الى تحت وبعضها … ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار … لم لا تقيم دليل على وجود كرة النار
عند الحكماء كما زعمتم وانما الاستحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق لا يقال الشهب دالة على وجود
لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي اشتعال الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود كرة النار
فما الدليل على ان … ثبت … الطريق التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناء
الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة جوهرها لانه … الاجزاء المائية اي هي رطوبة بمعنى البلة …
فيه الى اليبوسة الطبيعية فان الهواء اما يفعل ذلك لانتشاره مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات
عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا يجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء
النارية مع انه يفني الرطوبة ويخفف الثوب المبلول … ثم لا يمكن القطع به اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على
يبوسة المفني … موجود … بدونها كما في الهواء … الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس الفعل لذلك
مع انه لا يوصف في نفسه بحرارة ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء حار بل بارد بطبعه وانما يستفيد الحر
من شعاع الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس اليه
… كما انه … حتى يصير … غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك لبرد الشديد في الهواء ليس
… بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الارضية المائية التي … برودتها الطبيعية … اثر الانعكاس … انه رطب فانهم
اتفقوا على ان مخالطة الرطب باليابس … فان الاجزاء الترابية …
… ثم لا … ان طبيعة الماء هو الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء … الجمد … من ظاهره وظاهر عند العاقل ان الجمود
… الهواء … بالطبع … النار فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعة الجمود ح
القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ … وبانه انما يظهر مع السهولة … سبب
من الحرارة فمثل … الجمود لانه في الرطوبة الجوهرية قلنا … مع الجمود الذي هو مقتضى طبيعة لا سهولة … المستلزم
لما … لم … ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا للتفرق …
بسبب من الاسباب فانه … ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم يقع … لم يقف عليها وعدم الوجدان
لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة **المقصد الثاني** زعموا ان الارض كرية لانه يطول اي فيما
بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او لا عرض لها كلما كانت الى المغرب كان طلوع الشمس
وسائر الكواكب عليها متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة

الاولى الكرة واما فلك فلذلك التاخر الى ما لا يوجد خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد وشلا فلآخر الليل ووجدنا
في بلاد غربية عنا اي من البلاد الاولى بمسافة معينة في الف ميل قبله اي قبل آخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية
عنا اي من البلاد الاخرى الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانية بساعة وهو الحاصل انه يوجد في هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوع الشمس اي طلوع الشمس على الغربية متأخر بساعة واحدة لان الخسوف
المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين
الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة
حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت الراس وكذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه وتخفى عنه الكواكب
الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الى الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض
فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع
القطب عليه بمقدار دخوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في الجهتين
المتقابلتين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فانها بما عليها من الجبال ليس بكرة حقيقية فلا القدح في اصل
الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته الى الارض نسبة سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما
ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ او يحذف لفظ السبع والاعتراض على هذا الجواب ان يقال بعد ما ذكرتم
كذلك فما ذكرتم فيما هو معمور بالماء اذ لا يتاتى فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانا طبيعة واحدة
قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية فلا شك انه ينفيها التضاريس وان لم تظهر تلك التضاريس للحس
بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التقاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والاعلاجة عليهم
والسؤال عن المعمور والاليق بهم الجواب بالرجوع الى ابنائه **المقصد الثالث** قالوا الماء ايضا كري
لوجوه الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله
كانه يطلع من الماء وما ذاك الا لان الماء على نسبة واحدة وما هو ستر يحجب عليه الماء على جدبة الاستدارة له عن الرؤية لا يقال الماء
شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء الصرف البسيط وهذا الماء الساتر
يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك لو خضناه لون كسائر المياه المرئية الثاني الوجه الثاني ان الاناء المرفي اذا فوق
وكذلك المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية وانما
ذلك لاجل بين كونه كرة حقيقية والاحس لا يعتمد عليه في مثله وبين ذلك لطبعه والمساواة
جوانبه او ترجح الطرق او بسبب اخر لا علم لنا بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء
ايضا كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بناء حكاية الناس في فلق الجبل وقعر
البئر كما سبق وهذا مبني عليه لا يعطيه اي لا يفيد الغرض الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع
الناس من تحقيق طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكوكب



ويظهر القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائها **المقصد الرابع** الارض في وسط الكل اي مركز حجمها
منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض يرى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا
اي تثقيل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب
ابعد منها فيرى الكواكب فيه اصغر واقول بحث في رد ما ذكره لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت
الموجب لقبح الحجم الى لذلك القدر محسوسا وهذا القدر من خروج كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار
غير قليل في نفسه بل هو اكثر **المقصد الخامس** ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها
الى فوقها ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الناظر التي هي في حكم سطح الارض وان كانا متقاطعين
على تلك النقطة مؤثرة بزاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الافلاك
الاعلى فلا شك انهما يلتقيان على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق
على الآخر وصار موقعهما واحدا ولذلك الى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الارض الكبير
والمحيط من افلاك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرة
مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الطلوع
اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها
عنده قدر محسوس ولذلك تختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الافلاك الاعلى فيكون
الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها لاجل
التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس هنا اي في القمر الموجب
اكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع وكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين
الموضعين اكبر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان من الخطين المتقاطعين
ما كان مبداه فوق منتهاه تحت فالخط الخارج من الناظر منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي
ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك و
يكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع
قد يقتضي اختلافا في الطول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرة عرض تمر ان بالجزئين بالخطين المذكورين فيهما اعادة
على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلفت القوسان الواقعتان
منها بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كانا بل كوكب
على وسط سماء الرؤية لم يكن له اختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان فيتحد النقطتان على فلك
البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكواكب عليها كان له اختلاف في الطول
هذا ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية

فكان الطول المرئي زائدا على الطول الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف
منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول
المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر ما قلنا بل
تأملنا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط السماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكرناه فيزاد ذلك القدر على المرئي
ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد
من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق و
ليس ينبغي لسائر الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت العلوية ليس لها ذلك لان اختلاف [illegible] لها
شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصد
السادس الارض ساكنة وقيل صاعدة وقيل هابطة ابدا [illegible] متحركة ابدا الى اسفل ابدا ولا يزال الارض تنزل
في خلاء غير متناه [illegible] والثقل [illegible] وبطلانه ببيان تناهي الابعاد [illegible] حركة الجسم فيها
عنده من يبطل [illegible] ولو كانت هابطة لوجب ان [illegible] اجرام الكواكب في كل يوم [illegible] ولو فرضت صاعدة
دائما لكان كل يوم اقرب الى الفلك وكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها [illegible] ومتحركة على الاستدارة
من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها والحركة اليومية لا وجود على هذا التقدير وانما تخيل بسبب حركة الارض وتبدل
الوضع من الفلك بالقياس الينا وحال اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب
الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا
فيظهر كذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون متحركا من المشرق الى المغرب [illegible] فلك الاطلس يتحرك
بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها عنه
ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن في مكانه الذي ليس يتحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى
القمر سائرا الى الغيم حيث ليس الغيم اليه [illegible] غير متحرك مع سكونه او ساكنا مع حركته [illegible] غلط الحس [illegible] كذلك يتحرك
على الاستدارة كما زعمه القائل بذلك بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت تتحرك في اليوم بليلته دورة واحدة
لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يصيب موضعه الذي رمي منه بل يسبقه
الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير يقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعات عشرة آلاف ميل [illegible]
في السهم وغيره من المتحركات [illegible] حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف
حركتها ان يرى من الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة
التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط
مستقيم ولو كانت الارض تتحرك الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك
الزمان الذي وقع حركة الحجر صاعدا وهابطا فيه والوجهان ضعيفان لجواز ان يتابعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل



من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم ح يتحرك بحركة
الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركته نفسه فيتساوى المسافتان وكذا
الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم في بيان ذلك هو الوجه الثالث ان الارض فيها
مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع
وجود ذلك المبدأ فيها وهو اي وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق
الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما اشرنا اليه في مباحث الميل ثم ان سلم تنافيهما اي تنافي الميلين
حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة المقصد السابع ما يوازي من الارض
معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية له المحيط به يسمى خط الاستواء واذا
انطبق المعدل وجميع المدارات اليومية [illegible] على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار
هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما التوافقة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا
باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطوء وسعة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع
الذي هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احديهما بقطب
الاخرى فيفيد كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احدى الاعتدالين في اول الليل والنهار فيتساوى
الليل والنهار ويقطع الافق هناك سائر المدارات اليومية بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر
الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كان من جانبي
الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الآخر
يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين
اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق
منتصبا لا ميل الى شمال وجنوب ويسمى افقه مستقيما ويسامت الشمس رأس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط
الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان وكذلك
غاية بعده اي بعد رأسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف
ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي
بين خط الاستواء ومداري الانقلابين من الجانبين فان الشمس يسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في المختلفين
من فلك البروج ليساوي ميلهما جهة البلد الخطاء المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية الا ان فصولهم لا يكون
متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكمه فيقال هناك [illegible]
ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين يسامت رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية
وفيما جاوز ذلك لا يسامت رؤسهم بل يقرب منها في احد الانقلابين ويبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة

وفي المواضع التي المدار الصيفي فيها ابدي الظهور فيها الاقرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة
وهي اي هذه الدورة حينما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع اليف يكون المدار الشتوي
ابدي الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار
مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا يطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل
ح اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا
واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم
فاذا كان قبلها على سمت الراس تطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على
كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الافق نصف
المنطقة الشرقي والخطعه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف
واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي
يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها في المواضع التي تجاوزه هذه المواضع المذكورة ولم تصل الى قطب العالم
يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب
الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع وبينهما اي بين بينين قوسان اخريان يتوسطها الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها
اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة
وتغرب معوجة اي تطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب واخرها قبل اوائلها على الاعوجاج و
القوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة نقطة الثانية اما زائدة او ارا د
بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة
اليومية حمائلية ويسمى افاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على
وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين
قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية فوق الارض دائما ونصف الاخر منها
تحته دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل كان
الى مدة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر في البروج نهار ومدة قطعها النصف
الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل
وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة
من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا
عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو الافق
في ثلثة اشهر اخرى اليف حتى يقرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي يزداد انحطاطا عن الافق

٢٠



في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم يرتفع عنها في ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الافق **المقصد الثامن**
من سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس
من الافق في جانب الشرق ولم يبق من دائرة انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار
بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزائد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله
لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع
آخر والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة حجمها بالنسبة الى الباصرة
لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة في
تغيرها اي تغير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى تكون لكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس
وقد ذكر انه اعتبر اي كرة البخار المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة عشر دون فرسخا او سبعة عشر **المقصد التاسع**
في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بذاتها لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي
لا تنتهي فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة
من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن التعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض
الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كساير اجزائها ولم يذكر له سبب الا العناية الالهية تعالى
بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها ولقاؤها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا
الذي ذكره يرجع الى ان القادر المختار واسناد الفعل الى محض مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي
هو الارض باستعداد دون جزء آخر فيه مع استواء نسبة المعدات اليهما اي الى اجزائها محال لا سبيل للعقل اليها
في معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد في الآخرة الرجوع الى اسنا والاشياء اليه فمن اطرح هذه
المؤنات التي تكلفوها ووقف للاستراح اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاز بكم المفلحون عن الحيرة التي
ربما يؤدي الى الضلالة **المقصد العاشر** قالوا في سبب تكون الجبال ان الحجر الشديد يتعقد الطين اللزج حجرا
انعقدا بالتجربة وما يرى من تكون الكهربا من المومياج له في كير الحزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح
العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا تتزايد الانخفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال
الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل منها طين لزج كثير فتحجر
بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انما يجد في
كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض
بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها
المعدات لها قطعا اي غير مالشوبه شبهة المجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا
مخصصا وعنده اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ولحيلة اي الحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل

اي من الانم
اي الافق
اي المدور ١٢
ربع الدور [illegible]
[illegible]

المختار فليت شعري لم لا يجعل ذلك ولا خذ فالمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظايره من اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من القول من المليين وغيرهم بالوسائط عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء ولا يتصور وسط حقيقة على رأينا

**المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الآخر الذي هو احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا وسط وهو كل عنصر يشاركه عنصر آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى يصير مياها جارية وينقلب في بعض الماء حجرا صلبا كعين بشكوه وهي قريبة من بلدة مراغة وماء ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين اي مع التنشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في طاس كوز مملو من الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فانه يركبه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره واليه الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الى وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وينقلب بعضها الى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وان ينقلب في ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان كان المتوسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يعدها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربعة المتنافية فيه ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركيب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم



الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الاشياء الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة

**المقصد الثاني عشر** زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك ان ثمه اي في ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء الارضية المائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة لكان ما يحصل بالتفريق بين العنصرين حجما اذا ضم بعضه الى البعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي لكنه يوجب التفريق في الحركة وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيده نضجا وانضاجا فوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتشاكلات كما مر ثم الحرارة القائمة بجزء لا يؤثر في جزء الآخر الا بمجاورة له اي للجوار بينهما ودوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا لاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا من التفريق ابتداء اي بلا واسطة شيء فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المودية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفريق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فيجوز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء يتخلل من اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وشعاع الشمس او لا يكون على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات آيل اي راجع الى حصوله من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى تعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة

**المقصد الثالث عشر** طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة وهي محدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحتها اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحادثة

تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي برد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر الكائن الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحاب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

## القسم الرابع في المركبات

التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول

## الفصل الاول في المزاج

وفيه مقاصد اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذلك الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين والابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك في انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثير السطوح انما يحصل بتصغر الاجزاء واذا تحققت ما ذكرناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت من سورة كيفية المضادة لكيفيتها حتى ينقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر اقل تستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار وتستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاشتد التأثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد الكيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد اي في متوافقة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون الاجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للمجاورة يحس فيها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها



باقيا على صرافته في كيفية كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك احوال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث يكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها بنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى يلزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها يؤثر بذلك في الاجسام الغير المتوسطة بينهما والبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاور ولا تماس وفيما ذكرتم من صور تحقق لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم يؤثر في الشمس اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في الفعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك هنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في الاجزاء الممتزجة وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنها الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في الفعل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينها بلا تلاق محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمه صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امرا مغايرا لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة يشتد ويضعف دون الصور فان كون الشيء ماء ونارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام صورها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمه مرتبة معينة من تلك المراتب

اى النارية وما دون ذلك اى مرتبة اخرى ضعيفة دون الاولى هو المائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذى
يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصور انما تفعل اى تكسر كيفية غير مادتها
بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون
الكيفية القائمة شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين
لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا لقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون
مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه مح
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها
الوجه الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد وكسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب
الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية دون الصورة
فان قيل نحن نطلق عليها اى على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها غير موجدة للكيفية المنكسرة وانما
ذلك اى الحاصل من الصورة اعداد لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة
فانما تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافى الاثر
الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول فى الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول
مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة
وان لم تقتضها بالذات فان هذا اهون من المنافاة قلنا ان جعل الكيفيات انفسها معدة لموادها
لم يلزم منه مح مما ذكر اذ المعد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار
فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد وستقيم الدلالة انه فاعل مختار فيبطل
القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ تنبيه على مذاهب فى المزاج مخالفة
لما مر الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعنى ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
اخرى فذلك لها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل ح صورة واحدة
هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين صور المتضادة التى للبسائط بل يلبس صورة نوعية
للمركب اى ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هى صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين
يوافق الجمهور بحسب اللفظ فى المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات
ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد ما وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اى فى المركب من
الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم
مثلا الى جسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى فى المركب مختلفة



فى استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اى اختلاف الاستعداد دليل
على اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم يقل ان
تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات والا لم تحتج اليها احترازا عن ان يقال النار تكونت بتاثير الحرارة
لانها كانت فيه فان قيل هذا اذا كان جوهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة لكنها مفترة فى حرارتها
والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة لجميع اجزائه فيكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب قد صارت لحما و
اذا جاز ذلك فلنجز فى النار الصرفة المنفردة عن اخواتها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اى الحرارة المفترة فتصير لحما
فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور النوعية التى للمركبات قلنا المزاج اى التركيب شرط فيه اى
ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة مفترة كافيا فى حصول تلك الصور النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على
ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى
حد معين فمن الجائز ان ينتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها ويحدث
فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثانى وتحقيق هذا المذهب ناش نظرا الى تفصيل المذهب الاول
كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وجميع اجزائها متجانس لما قدروا الافلاكين فان القائل بالخليط يزعم ان
فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخلية واجزاء على طبيعة الذرة وكذا فى متفرقة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة
متجانسة احس بها على ذلك الطبيعة فليس هناك تغير فى الطبيعة وكذا لا تغير فى الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل فى كيفيته بل كان
فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم يكن كامنة بل نفذت
فى الماء من خارج فهولاء من اصحاب النفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران
الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان
كما عرفت واما على الثانى فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يكون هناك المقصد الثانى فى اقسام المزاج
قد علمت ان الكيفيات التى يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه الاربع
تسمى بالكيفيات الاولى لان كل من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهى متضادة فيقع بين كل
متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اى من الكيفيات الاربع الحاصلة فى المركب
ان كانت متساوية بحسب احجام محالها متقاومة فى انفسها بحسب الشدة والضعف حتى تحصل منها كيفية عديمة
الميل الى الطرفين المتضادتين فيكون ح على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقى فقد اعتبر فيه تساوى
البسائط كما وكيفا وذلك ان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول البسائط ولا بد فيه من تساوى
كمياتها ان الغالب فى الكم يشبه ان يكون غالبا فى الميل وليس هذا وحده كافيا فى ذلك التساوى لان
الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثانى
بسبب الكثافة والثقل مع الاتحاد اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه

باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة بين
تفاعلها في حاق الوسط بينها قالوا وانه لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية في الميل الى احيازها باستقامة
فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر
منه وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
فانه يستدعي مدة معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة بخلاف الافتراق الذي بكيفيته
ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء والاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى
العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي ويقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في
جهة العلو فيتمانع الاجزاء المائية ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها
نعم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه
على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كما في الاجتماع الذي لا بد له من
مفيض سوى الاجزاء واذا السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة غيره ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان
غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في شدتها ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة
العالية في الاسد لشجاعته والبرودة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا
من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على سبيله فقد توفر على الممتزج من التمام
القسط اللايق به في مزاجه والا اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من
القسمين اي المعتدل الطبي وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام والمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة
النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الامور الاربعة بالنسبة الى الداخل
تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية لا
وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة
في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط
وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي واليق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة
عنه في المزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللايق به من حيث انه انسان دون مزاج
الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات
واما لكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي
المزاج العرضي النوعي هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفات
وآثاره المخصوصة به وجود ما يتصور منه وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص



فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه
والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من
ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قس
الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع قياسا الى امزجة
ساير اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعي اذ هو منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه
بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص فيه في اعدل حالاته سواء كان
الصنف اكمل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا
سليما وهو اللايق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة
الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود
العضو سالما وهو اللايق به دون امزجة ساير الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا
الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل زمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا
عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين
غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار
البارد والرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك
الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم منه اجتماع المتضادتين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة
باردة فوجد اثنا عشرة حارة وسبعة باردة فهو احر مما ينبغي وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة
والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبيا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد
الطرفين المتضادتين وذلك اي ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما فروعه اي اذا مالت الكيفية المتوسطة
عما ينبغي فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها على النسبة واذا كانت
الاجزاء الحارة ضعف البارده اي عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة
في الاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة
عشرة الى غير ذلك من الاعداد والتي يوجد فيها هذه النسبة وقيل ان المعتدل هو الذي وفر عليه القسط الذي
ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وح يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج من المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخارج
اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي
الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر

بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معاً نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر
ما يقابله فى ثمانية الية ؏ تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال
الحقيقى نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل فى افاضة المبادى بل هى بحسب استعدادات
القوابل فاستعداد او الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب واختلفوا
فى اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل هذا صنف سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم فى الحر والبرد وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحد من هاتين الكيفيتين الحادثتين
فيهما بالاخرى ولان الشمس لا تثبت على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به فلا احتياز لها عن احدى الجهتين الى الاخرى
وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤسهم
الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم الية شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم يعرض
هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا
نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات
البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال بمعنى اخر
هو الاعتدال الطبى لا الاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان
اقرب الى الاعتدال الحقيقى فاذا كان هو الاكثر توفرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل
لا محة ثم قال الامام الرازى بلاد عرضها بقدر الميل الكلى مرتين الى ضعف الميل الكلى يكون صيفهم كشتاء خط
خط الاستواء فى بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم فى غاية الحر فلما شتاء خط الاستواء يكون فى غاية الحر فما
ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنجى والحبش
وشدة جعود شعورهم والجواب ان ذلك الحر فى صيف تلك البلادة قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث
الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها يؤثر فى التسخين والتبريد بانواع
ادول المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثانى
الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان فى المغرب او فى احد جانبى الشمال والجنوب وقد يمنع
كما اذا كان فى جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال البرد والحر الثالث البحر
فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر لقبالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا
اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخة والكبرتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر
والبرد والخامس الرياح فالشمال تبرد بمرورها على بلاد رطبة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف اليضا لبيوستها
اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور فى جانب الجنوب فلا تخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب
بالعكس مما مر والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الاجسام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن



يؤثر فى الهواء تاثيرا بينا بسببها السابع الاوضاع الواقعة فى طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه يقتضى سخونتها او بردها
الحادثة فى كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب على سمت رؤسها وذكر فى كليات القانون من
التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدرارى فى جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس
فتوجب ذلك افراط التسخن فما تساعفه من الدرس والقرب واذا كان ذلك الذى ذكرناه محتملا بطل الاستدلال
لجواز ان يكون الحر فى صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم
ان يشتاء خط الاستواء مثلها فى الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان
توجب فى بعض المواضع التى ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع لبعض هذه الامور اى بعض الاوضاع
الارضية اما منفردة او مركبة ما هو اى مزاجا نسيفيا هو اعدل من الاثنين اى مزاجى سكان الاستواء والاقليم
الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الا ف اشار الى اعدل الاشخاص و اعدل الاعضاء بقوله وتعرف
وانت على قياس اعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف و اما اعدل
الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذى للانملة سيما الذى للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا
فى الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغى ان يكون متساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل لا يخفى على الفطن ان
شيئا من ذلك الذى ذكره من حال الجلد غير يقينية اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعى واعلم ان
كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادية بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفيته
مخرجة عن الاعتدال الذى هو حقه الى تلك كان يغلب البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة
وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك
كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا اى جبل الهيكل عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله
فى جبلته ؏ الفصل الثانى فيما لا نفس له من المركبات المزاجية ويسمى المعادن وتقسيم الى متطرقة اى قابلة
بضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين وينتقل الى عمقها فينبسط وغير متطرقة اى لا تقبل ذلك
القسم الاول المتطرقة وهى الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس
والخارصينى المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اى
مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك
اليبوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا يحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على
تراب فى غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابى حافظ للماء كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على شكلها فى
وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منها فربما انخرق الغلافان ويصير الماءان فى غلاف واحد وبياض
الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهواء والكبريت دخانية تخمر بها نجاريته تخمرا شديدا بالحر
حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد وتختلف هذه الاجساد باختلافهما على مزاج معا لذلك الاختلاف

فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخهما فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان
احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة
لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي ني لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا
والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص
وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقوى التركيب بينهما
مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون صافيين
مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس
ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون الاجساد منها على هذا
الوجه لا سبيل فيه الى التعيين ولا يرجى فيه الى الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر
المنطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر و
يدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقده برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص
فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن ان الامور الطبيعية تتقارب
على الاحوال الصناعية وان سلم تكونها منها وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم
يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تفيد الصورة الذهبية
والفضية تعسف لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على
شيء مما ذكروه كما مر مرارا **القسم الثاني** غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما اللين و
فرط الرطوبة كالزيبق او لا وح اما ان ينحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ
وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقة وهو الاجساد
السبعة او غير منطرقة اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب
فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي يكون
دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة
منطرقة فالذائب يتميز بها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب وان كان طينين قلنا يمكن اذابته بالحيلة
ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة الى ما سوى الذهب **الفصل**
**الثالث** في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي
ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود
وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا لتنوعا كالصورة السريرية مثلا فانه كمال للجسم
الذي يبعثه الكليل في صفته الا ويسمى كمالا ثانيا وما ول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع



في نفسه كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع
في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي نوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور الاجسام الصناعية
كالسرير والكرسي فان صورتها لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر اي صورها اذ لا تصدر عنها
افعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال
اول اي كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر
وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل ان يكون اليه ذا
قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان الآلات للنفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم
من رفع الطبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان
كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل للصنعة فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين
الطبيعي صفة للكمال الاول فكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا
كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية والشبه يخرج كل كمال لا يليق من
هاتين الحيثيتين يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا للجسم المذكور
مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج عن الحد كل كمال لا يليق من الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية
الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة الانسانية
وهي كمال الجسم الطبيعي الى من جهة ما يعقل الكليات ويستنبط بالراي وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما
مر هذا اذا كان تعريفا لكل واحدة من النفوس الثلث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اي بحيث
يتناول جميع ما ذكرناه قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة
او يعقل الكليات ويستنبط بالراي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه
بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام وموجزة في العبارة وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة
على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من
الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخوارج
والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج بها فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج من التعريف على المذهبين و
ذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل
الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية
فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما

بل قد يكون كل واحدة من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط
بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى
قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرها الامام الرازي بقوله من شانه ربما يحيي بالنشوء ويبقى
بالغذاء وربما يحيي بالاحساس والتحريك **تنبيهات** على فوائد تحقيق بها المرام في هذا المقام الاول انا نشاهد
اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرناه من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك
الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اي تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها
في الجسمية فمبادي تلك الآثار لمبادي تلك الاجسام غير جسميتها اذ ليست هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام
فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام وتسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة ومن اسماء بحسبها فانها من حيث هي
مبدا الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي تحصل وتكمل
كمال وتعريفها اي تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هي اي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس
الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن وتقوم
به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال البدن كما ان الملك كمال المدينة باعتبار التدبير
والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال مقيس الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس لصحة
الحمل بينهما من المادة التي يقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب
الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اي كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى
والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل
بالصورة على المادة اذ لا دلالة على النوع فالاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من
القوة لانها للانفعال والقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعني لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين
قوة الانفعال وقوة الفعل وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما
اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد
فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي للنفس من حيث هي مبدا الآثار وهو بعض جهاتها اي جهات هذا المعرف
فمعرفة من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث تتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة للآثار فمعرفة من جميع
جهاتها ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثاني النفس في بعض الاشياء
كالانسان قد تبرا عن البدن بان يكون مجردة حالة فيه لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به
حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا بالاشتراك اللفظي بل الاسم الخاص
بها حينئذ هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا
اردنا التعريف من الجهة الثانية فلا بد ان يؤخذ فيه المضاف اليه اي الامور المضاف اليها وان لم يكن



ذاتية لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جهة تسميته وتوضيحها في المباحث المشرقية من ان الشيء
قد يكون له في ذاته وفي جوهره اسم بحسبه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد
لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها التي لها
مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها بتلك الحدود **التنبيه الثالث** نقطها
هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور
فقد خرجت عن التعريف لقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حيوة
بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول لما عرفت انا اعتبرنا في اسم النفس من
حيث يختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات
المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة والاظهر ان يتناولها ولها اي يتناول النفوس
الثلث جميعا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدا الافعال اي ما يصدر عنه فعل كان
كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية واما
ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية
فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب
الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل مبدا لصدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدا الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون
مبدا الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدا الافاعيل على وتيرة واحدة لكن
لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علم ان رسما يتناولها باسرها **القسم الاول في النفس**
النباتية سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية
وقواها اي طبيعته بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى مشترك فيها النباتات والحيوانات
كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة لها منها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص و
تكميله وهي اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس المنمية الا انه رعى المزاوجة فانسب
الفعل الى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته فسببه الغذاء بالمغتذي اي تحيل جسما آخر الى
مشاكلة الذي يغتذي به بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة بالفعل شبيها بالعضو
وقد يختل هذا عند عدم الغذاء في نفسه لضعف الجاذبة والثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الجسم بالعضو ويجعله جزءا منه
وقد يختل هذا كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه يتبرى عن العضو ولذلك يصير البدن عبلا الثالث ان يجعله بعد
الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل هو كما في البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اي وقوف
الغاذية عن فعلها وضرورة الموت ح لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية تتناهى آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ

وقد ثبت وقوفها بالضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها اليه وانما كان
ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص ابدا من اول الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية
والبدنية جميعا متفقة في تحليلها حتى تتحلل بالكلية فيغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتطفى الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح
عند انتفاء الدهن مع غلبة الماء وحلول الموت والثانية التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله ان ادخل الغذاء بدل الاجزاء
فتنضم اليها فتزيد في الاقطار الثلثة بحسب طبيعته اي يزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له
تلك القوى الى غاية ما هي غاية النشوء في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل
خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشوء الفه كالورم وقد مر ما قبل ان السمن لا يكون الا في
القطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره وذلك اي بيان وقوف
النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني وهو في الاول رطب في الغاية فيتأتى نفوذ الغذاء في اجزائه
لسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا فيعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء
جفافا كاملا لم ينفعل ذلك فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وبقيت تبطل بالكلية
او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية يخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما تحلل
فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم
تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن
الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص
وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة لمثل اي لمثل ذلك الشخص
الذي فصلت منه وهي في كل البدن كما ذهب بقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء
فيتخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه المزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني متولدا هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون
ان المولدة نوعان تولد المني في الذكر والانثى ونوع تفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية
لان اجزائه متخالفة الامزجة فتمزجها تمزيجات بحسب عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشريان
وغيرهما وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم
خاصة تفيد تلك الاجزاء اي الاجزاء المخالفة الحقيقة او الاستعداد في المني الصور والقوى والاشكال
والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما
الغاذية وهو ظ والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يتيسر الى الاوعية الصالحة للتوليد ولذلك
لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها الا انها تخدم
الغاذية الخادمة للنامية مع كونها خادمتين للباقيتين بكمال الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء



ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع تحركه الى جهة العلو
بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل اذ قد يزدرد اي يبلع الشخص الغذاء ابتلاعا على
تمام او يكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له فلا يتصور الارادة واما من المغتذي فلانه قد
ينسلب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان ان يمنعه فينسلب
الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه
باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان يجذبه القوة جاذبة فيها وهو المط الوجه الثاني انه قد
تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا او استعمل القي وجد الاخير وهو الحلو يخرج بالقي اخرا وليس ذلك الا لجذب
المعدة له اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء مرا كرهتها فالمري والمعدة و
يرومان نفضه ولفظه ولا تزدرد انه الا بعسر فربما اندفع بالقي بلا اختياره الوجه الثالث قد تبعد المعدة بجذب
الغذاء في بعض الحيوان القعر المري كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء لا بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك
الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذه الوجوه الثلثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد
انقطاع الطمث عنقريب اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل
جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم
الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز تلك
الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة
به لامتنع ذلك التمايز والانصباب كل رطوبة الى عضو يليق به دائما او اكثريا وهذه حجة على وجود القوة الجاذبة في
جملة الاعضاء والثانية من الاربع الخادمة الماسكة وهي تمسك الغذاء لان يصير الجزء بالفعل من العضو فهو غير الغاذية
اعني صيرورتها اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون و
اما الهاضمة التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المعتبرة فيه والى مزاج صالح
للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية
ويوجبه انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ
ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول منها الاولى
وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى
لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله هي
اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل القوة الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي

كون ما اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليها والابما اشار اليه المص بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة
العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة
المشابهة لصورة العضو وكلما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما
الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان
ما حرك شيئا الى شيء آخر كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد عرف
ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد واصلا اليه بلا علة
موجودة موصلة وصح ان يكون هذه العلة غير التي زالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهي تقتضي انه لما كان المزيل
عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض عليه بما ذكره المص
بقوله كيف والمراد بالقوة هنا هو المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمقتضي لما هو واهب الصور والقوة الهاضمة هي المعدة
بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية
تلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت
الصورة وتمت التغذية فلا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه الغاذية سوى
هذه الاربع التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي على ما في المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها و
فالاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة المسيحي الغاذية
اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بعضو المغتذي والدافعة واعلم ان الغذاء مركب
من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجوهرية
على ما مر تعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد
ينتشر في جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المنتشرة فيه واذا غلظ لم ينتشر في العضو واندفع بالكلية وقطع اللزج
فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح مثل البازي
فان حرارتها يذيب العظم الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما يأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير
استغاثة بماء وفي الحمل يأكل اياما يابسا ولا يشرب ماء او لمخالطة رطوبة مائية كما في الآدمي واكثر الحيوانات
ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك
الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة يبتدي في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة
سطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل
ما لا يفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية
في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها
ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ما ساريقا وهي عروق دقاق


عليه ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى
العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فتشعب طرفه الخارجي
متصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر يتصغر ويتضاءل ويتعمق جدا في الانشعاب لا الانقسام
وينفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائها عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل
الكبد ملاقيا للكل فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها
عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اي ما كان من اجزائه لطيفا ناريا اي فيه حرارة ويبس يجاوز
نضجه ويميل الى الاحتراق ولخفته يعلوها اي ولخفة ما يجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء
فيها حرافة لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم
وسببه الفاعلي الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اي
التي فيها برودة ويبس اما بالطبع واما بشدة الاحتراق الما صير ورتها اي طبيعتها الرمادية رسب فيها اي في الاجزاء الغذائية
كالعكر وهي سوداء فيها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم
المعدة لتدغدغها وتنبهها على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة
عن الاعتدال وسببه المادي للسوداء هو الشديدة الغليظة القليل الرطوبة من الاغذية وما بقي بينهما اي بين
الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مايل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى البلغم ومنه ما هو
فج اي لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه ما غير نضيج وكلما كان البلغم
اقرب الى النضج كان اجلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اعني
كونه غير طبيعي اما للتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطة
تخالطا اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولهما اي وللاخلاط الغير الطبيعية اقسام لا يعين فيها
الاطباء لسنا ههنا لبيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية ثم المرتبة الثالثة في العروق
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل
للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض
وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا
لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول
ثم منها الى السواقي ثم الى العروق الليفية رشح الغذاء من فوهاتها اي من فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء
وحصل لها في الاعضاء لكل عضو اي حصل جاذبة كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبيه بالعضو فاوقد تحل به كفى
الذبول ولونا وقد تحل به كفى البرص والبهق وفي القوام وقد تحل به كفى الاستسقاء والصواب الموافق للمباحث
المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالالصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما تحلل وفي البرص

واليق في التشبيه من حيث القوام وفيه تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلة لا تليق لان تصير جزءا
من المغتذي فيحتاج الى دفعها فالاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء والثانية التي في الكبد
البول ومعظمه الاكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة والثالثة التي في العروق
الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاخرة التي ليست عرقا وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث
المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء والرابعة كذلك اي ولكونه فضلة للمرتبة الثالثة للهضم الاخير المعد لصيرورة
الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل بل من الاعضاء والاصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف
مثله اي مثل ذلك لا اضعاف استفراغ اضعافه من الدم او ساير الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا
في جواهر الاعضاء والاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط **التنبيه الثاني** الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من
الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة فهذه العبارة يوهم ان للغذاء
معاني اربعة وعبارة الامام في كتابيه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه
وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد ويقال
له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان
اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان والامر بان عليه بل
فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء في نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان
الثالثة من الاربعة الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان
يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام وابن سينا وكانه انما اخرها لاخذه الهاضمة في تفسيرها وتنبيهها اي ويثبت
وجود الماسكة في المعدة احتواؤها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلائها المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء
بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحصل الهضم وان كثر الغذاء
مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ بطول الاستقرار وبالتشريح نشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما
ذكره الامام في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت
بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب مال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول غذاء اعظم من جهة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذي
من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير
شيء وتنبيهها في الرحم احتواؤها على الزرع الذي هو الولد والمولدة بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من
اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك واليه جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى
اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها



تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق الثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل
وراينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالعظيم الكبير الحجم الخفيف الوزن مما تقدم ينزل علمنا ان
ثمة اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوة الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيا
للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط
الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه فلولا دفعه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تفسده والفيه يجده
ترك هذه الكناية اولى اي يجد كل واحد من نفسه عند التبرز اذا كان التبرز مقيقلا وكان في الامعاء فضل
نزاع كان معدته وامعاؤه وسائر احشائه تنزع من مواضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما تخلع
المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض لسافي الذخيرة ويدل عليه الفواق من غير اختيار
وما نراه يعرض في المعدة من الانتزاع من موضعها الى فوق بحيث تتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه
ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لابد لها من دافع يدفعها **تنبيه** اثبات تعدد القوى وتغايرها
بالذات على راي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند
الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل و
فساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الالات والقوابل
اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا وانه اي عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده
غير معلوم فجاز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع
بالة رابعة وقد يرد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص ومساويا فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبار ود
ما يقال في بيان تعدد القوى نحن نرى العضو قويا في احدها اي احدى القوى وضعيفا في الاخرى منها فهما
امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك لاختلاف
في العضو لضعف الالة واختلاف فيهما الضعف والقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة
المصورة كما زعموه ان من تامل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك
المتامل رجعا الى فطنته والصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب
لم تلم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله علم
ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان يستند الى قوى
بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يفرض صادرا منها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات
المقدارية والاوضاع الملائمة في الرحم وما يعايش فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة

المشابهة الاجزاء على رأي الاصوب وما يراعى فيها اي في تلك الامور الحادثة المعارضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون فيها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة آلاف وما لم يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتأمل الذي علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها اي تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن حكيم كامل خبير بواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم متقن افعاله بطائفة للمنافع التي تصورت فيها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله وقوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في موضعه على انه علم ضروري ليستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه على ان الاعتراف بالفاعل المختار وسند الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فايدة جليلة هي ان فيه لمبعد وجيه عن كثير من امثال هذه المحالات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها العقل السليم ولا يذعن لها على مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدأ واليك الاياب تنبيهان آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى في تعددها

الاول قالوا هذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاولى يخدمها الكيفيات الاربع فاشد حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية فيفعل الهاضمة حركتان كيفية واينية كل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلابد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لا تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المقناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في في الزرقات واما بالحرارة وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين اجزائها وتقبضها باليبوسة للتمكن من التحريك ثم الدافعة لان فعلها ايضا التحريك فاليبوسة تفيد زيادة تمكين للروح والتها من الاعتماد الذي لابد منه في الحركة ولو كان في الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى



كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لا يقال هذه القوى يخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالحة للامساك ويخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع والتي تغليظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فيكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة يخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة يخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة يخدمها فقط التنبيه الثاني قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل المعدة تارة للاغتذاء اعني الغذاء لسائر الاعضاء وتارة للاغتذاء وكذا اكثر من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع يوجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون وماء والتي يدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير الى الدم في جميع اجزاء اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة تغير الى جوهر الكبد كما ان التغير مصارة غير التغير الى المعدة وهذه الثانية للمعدة باخواتها الاربعة الرازي ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية ويسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلاثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وقدم المدركة على المحركة لان تحركها انما هو بالارادة الموقوفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاول البصر للحكماء فيه اي في ابصار قولان بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فلذلك المصنف في قربه وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا ... ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي تنطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي يخرج منها اليه خطان مستقيمان يحيطان بزاوية كان اقصر ساقا واوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا واوتر عنده بزاوية اصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس انما يدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر فيرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء

الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار
كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما في القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم
كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية زاوية حقيقة او غير حقيقية بكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار حاصلا بمجرد القاعدة
بل لراس المخروط مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه رقة وغلظا الا ان يرى ان الابصار
ان كان بالانطباع كما زعموا فكان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن
لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيهما بحسبهما ويدل على صحة القول الاول
ان من نظر الى الشمس بتحديق واسعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها يبقى صورتها في النفس مدة
ما حتى كان العبد لتغميض ينظر اليها ومن نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان
بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها
فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال الرائي للمبصر في
ادراكه اسوة لساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يتهيا فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان
صورته تاتيه فدل على صحة الانطباع وفساد الخروج ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتموه من
تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب آخر لا الانطباع في جزء كبير او صغير فان عدم العلم به لا
يوجب عدمه ويقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية لا ير
انه لا تفاوت الحال بتغميض ولا ابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على
الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس
الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه الا ما يكافيه
الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء
الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين المنحصر لنصف كرة العالم والجواب انه
لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير وانما الممتنع حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب
ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون
وكلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي
فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا للابصار على ما هو
عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتاخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي
قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار اخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي
ثم انهم نقصوا البتة الخرافات وعرضوا انفسهم لطعن الطاعنين فهم كالراوي السوء للشاعر الجيد القول الثاني انه يخرج



من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي
هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت
الثاني انه مركب من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر
فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية
الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة
جدا في طوله وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى وجهه في المراة فليس ذلك
لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل
لان الشعاع يخرج من العين الى المراة ثم انعكس عنها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان
صورته مرتسمة في سطحها واذا ابعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المراة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا
مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها
ويصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر ويبطله اي المذهب
الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او مضطرب في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة عن
العين وتميل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه ما كان الصوت
بما هو من الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم انه اضطرب بهبوب الرياح ويميل لا الى جهة الى جهة واشار الى ابطاله
ابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا نعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يوثر فيما بينه و
بين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف
كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى ابعد عاينه على احالة ما بينهما الى كيفية بل القول ذلك العصفور والانسان او الفيل
ان كان كله نورا لا امتد ولا احال الى كيفيته من الهواء شيئا فراسخ وان لم يكن هو اجليا في الحقل فلا جلى عنده واذا
كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول
بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في المقام علما ضروريا
بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل لنصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها
صورة نصفه فالمناسب لشانه ظاهرة الفساد وبتامل قليل في هذا الذي ذكروا الى التعجب من اشتهارها فيما بين
الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص حالة اضافية فمتى كان الحاسة سليمة و
ساير الشرايط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينيه جسم او ينطبع فيها صورة
فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخير اذ ليسا على طرفي النقيض **تنبيه** سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يفتقد في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وفي الشفاف
الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبلور منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية

التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب نفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف
المتوسط متساوية الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي ارق مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت
الى ذلك انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط اكبر منها
في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر هذا على
القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نفذت في الشفاف على الاستقامة والانعطاف الا على سبيل التوهم
المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي
الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافه انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور
انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد نبه بعض من عاصرناه من محققي صناعة المناظر



وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الورود يعني زاوية
الشعاع ولنكتف بتصوير الانعكاس ا الحدقة و ج ء سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث
يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة و ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع
المنعكس و زاوية ا ب ج هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج و زاوية ه ب ء زاوية
الانعكاس عليه وهي متساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ء و ه
ب ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية
كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض
ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرف المرئي
الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليه الخطان
الاسودان المنقطعان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف
مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على
زاويتين متساويتين لزاوية الشعاع لوازم كثيرة منها رؤية الشجر على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة
ونحوها لسنا الان لبيانها فانه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف
لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف
الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة



خفية وهي ان نفرض من شط ا ب عرض النهر وخط ء ب الشجر القائم على شط والحدقة ء ونفرض على ا ب نقطة
ه و على ء ب نقطة ح ط فاذا خرج من ء خط شعاعي الى ه وآخر الى ر وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا
فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط ه ب وان ينعكس الاخر الى نقطة
ح فيتساوى ايضا شعاعية ه ر وانعكاسية ح ر ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كالاوتار



الآلات الى بابها المسماة بحجبك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى تحته فالشعور
المتنفس بالانعكاس لا باعتبار ها الرؤية يخرج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء
وبهذا الى اسفله فيراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غاية ما فيه ولا يجوز ان ينعكس الخط من ه الى ط ومن
ر الى ح والا كانت شعاعية ه ر اكبر لا انعكاسية ط و ب هذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح ر ب الخارجة
عن مثلث ر شعاعية ه واصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه و اكبر للعلة المذكورة من زاوية الساقين
ح ر ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتين ه ا ج و ب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان
ينعكس من نقطة واحدة كه مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ
واحد كما لا يخفى المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء
المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاسة في العصبية المفروشة في مقعره التي فيها هواء راكد كالطبل
فاذا وصل الهواء الحامل للصورة الى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبية
او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي
وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته المتوسط من
الهواء بين القوة السامعة وذلك الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزائه من ذي الرائحة وايد ذلك بان ذا
الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره
ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم
ذلك مع بقائه ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار
الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة هذا وتارة بالآخر كما ذكره بعض المحققين
احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها وكذلك الدلك والتبخير تركها وتنشرها
والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد المشمومات
والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا والقبا فهاء الرائحة وتاثرها في الآلة واعدادها للشم الثاني
التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك قلنا لا نسلم ان ذبولها من كثرة الشم بل من وصول الانفاس
اليها وكثرة فانها تحللها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها والا لم يتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه وهو لظ
قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان انما
يدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة الخالية في نفسها عن الطعوم كلها الحاملة
للمذوق فيجب ان يكون بوسطها بان تنتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الذائقة طعمها
فلا فائدة في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بالمحسوس

من غير واسطة وان يكون بوسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس حقيقة هي الرطوبة
المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديم الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام المذوقة
بعينه فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان تتكيف به او يخالطها اجزاء من جسم ما لم تؤدها صحيحة بل مخلوطة
بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي عليه مرة الصفراء يجد الماء
العذب والسكر الحلو مرا ومن ثمه اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم صحيحة بل مخلوطة بما خالطها قال
بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة لها و
كذلك ساير الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد بوجودها في العضو الذي للقوة اللامسة عند
مماسته النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها اي ان النار لا تحل ولا تؤثر في غيرها الا شبيها اي حادث شبيها لما هو موجود فيها
وعلى هذا لم يكن النار حارة في نفسها كما لا تكون غيرها وهو اي هذا الوهم مخيل ويتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في
والجواب ان المحسوسات التي علم وجودها بلا شبهة ونقضه هذا كله ظاهر البطلان لا تحتمل الجواب لظهور الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة
كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة منبثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يخالطه
كله ليدرك به الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه
قوة لامسة كالكلية فانها مجمع الفضلات الحارة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتاذى بمرورها عليها
وكالكبد اذ يتولد الاخلاط الحارة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا
حس في شي من هذه الاعضاء في اغشيتها ما يدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة
لامسة لانها اساس البدن وعموده وعليها العالة فلو كان احس لتاذى بالحمل وقد يقال ان الحسا الا ان
حسه كلا لاولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا اجيب بهان الاول ثم من قال ان القوة اللامسة
اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين
والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة للقوة
واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة واحدة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين
فيه اذ ليستا باهما متماثلتين وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوة متعددة اما اربع او خمس
لادراك تلك المحسوسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون
اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع
واحد من التضاد قوة واحدة عليحدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة
مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال بين بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس
بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه لظهور ضعفه الثاني من المتنبهات قوة الذوق



في ادراكها مشروطة بالمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا مماسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد
الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج
معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق ليضاده اي اللمس باعتبار
الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستبقى بها الحيوة ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم
ليجتنب وتحقيقه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد
له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة
فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب الملايمات
عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها
الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي
بحثان يختم بهما هذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة احدهما ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها
وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب القوة الممانعة وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به
وذلك اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا فاضعفها
في الاحساس البصر اذ آلتها النورية هو الطف من آلات ساير الحواس ثم السمع والتها الهواء ثم الشم والتها
البخار ثم الذوق وآلتها الاعضاء العصبية الارضية فلذلك كانت ملايمات الذوق ومنافياته اشد ايلاما ثانيهما ان ههنا
محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير
والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو كان لكل نوع محسوس قوة على حدة
كما ذهب اليه جمع اوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب بانها
محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس
بالذات وقد تبين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوها
والتفصيل ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون
واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد وصلابة ولين والذوق يدرك العظم بان يذوق الطعم كثيرا والعدد بان
يجد طعوما متخالفة والشم يدرك البعد والقرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته نائي بعيد
والحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم لكن قد يدل عليه ظنا من جهة ان
الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما
في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى كان البصير قريبا من جسم
كان بعيدا عنه وبالعكس واذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك
قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا

فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشئ انما هو من جهتها لم يشعر بكونها بل يسنده الى الشئ فتوهمه متحركا وتقدم من
استفادة الجسم التعليمي بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا
يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس الحقيقي كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص ولم يبصر كونه ابا عمرو محسوسا اصلا
لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك
اللفظي وبهذا اتضح الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به بالحقيقة
لكنه يقارن المحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاسمع لما نقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات
وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة فيه وليس ذلك قيامين بل الجسم المحسوس بالسطح لكن بالتبعية تبعا ومنسوبا وبالذات مرئيا ومحسوسا وبالتبعية
مرئيا ومحسوسا فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة
به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما
مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا
وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التي سميناها مشتركة بين الحواس اي محسوسة تبعا
واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه جاد لم تفرق بين رؤيته فيما علم ان المقدار مثلا له
انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل
نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الآخر النوع الثاني القوة
المدركة الباطنة القوة التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كان مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس الاولى الحس
المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي كالجواسيس لها فيطالعها
النفس ثمة فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها وتنبيهها اي ما يدل على ثبوت الحس
الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم باسرها لما امكننا الحكم
ببعض المحسوسات على بعض ايجابا ولا سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان القاضي
الحاكم بالنسبة لا بد وان يحضره الخصمان اي المحكوم به والمحكوم عليه حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احدهما فيها وليس
شئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا قد تبين
ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها برمتها و
يحكم فيما بينها وللقائل ان يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك
للجزئي هو المدرك الكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين
المحسوسات الجزئية هو العقل والا اي ان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل والحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فيبطل الحال كما
اشتهر بتم البيان والا لكنه يمنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يكون
حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما بكيفية ارتسامها



في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة تراها خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة شديدة تراها كالدائرة
وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة فنقول كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة
لانها انما تدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فهو لا ارتسامها على الوجه المذكور
في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار ففي قوة جسمانية
باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات وللقائل ان يقول يجوز ان يكون ارتسامهما في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة
لا تدرك الشئ الا حيث هو مم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صورة الجسم في حيز وقبل ان تمحي هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر فان اجتمعت الصورتان في الباصرة
شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة ممتدة على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر
يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورناه والقياس ارتسام حال الامتداد في النفس انما يستحيل اذا كان
حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما نازع فيها لان الاعراض تتمايز دون الصور الوجه الثالث
ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب
فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره
ويشاهد على حسب ما نشاهد الامور الموجودة وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي
ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوة جسمانية وليس حسا ظاهرا للتعطل ولان الرائي ربما
كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المدرك لها ما مر من انه مدرك الكلي والجزئي ايضا و
امتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم لما عرفت ايضا واحتج الخصم النافي للحس المشترك بوجهين الاول حصول
جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم في جزء من بدن النائم غير معقول للبطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير
في الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير الثاني كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات
ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرنا بالدماغ ومنكره مكابر لما كان
بداهة كل عاقل ونعم قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاحساسي مم وما ذكرتموه لا يدل عليه اما انه اي الدماغ
ليس آلة مرئية اي ليس جزءا من آلات الاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم نعم لولا النزاع لنا فيه الثانية من القوى الباطنة
الخيال وهو خزانة الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة وهو كالخزانة له اذ به يعرف
من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضره ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اي لامتنع ان يعرف
من شئ انه الذي رآه منه فيما سبق من الزمان وتختل النظام اذ يحتاج الانسان في كل ما يكسب التعرف حاله في المرة
الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا تمييز عنده الضار من النافع والصديق من العدو وتختل المعاش والمعاد وثبت
وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي
هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول

بديهية فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف القول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب
ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية لانها
فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد يحكم تارة ولا يحكم
اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك
فهي مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا
غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة
وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور المرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها و
تارة تعرض عنها فلا تشاهدها الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور
المحسوسة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان
هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر مر وهذا حلو ويتجه عليه ان النسبة
التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان
يدرك الطرفين والنسبة حتى يمكن ان يحكم عليهما فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية بل للحس المشترك الرابعة منها
القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي يدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس
المشترك فاستغن في اثباتها بما ذكرناه في الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المنتزعة عنها وتفرقها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي راسين وانسان عديم الراس
وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة
اذا استعملها العقل في مدركاته ليضم بعضها الى بعض ويفصل عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في مدركاتها
باستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن يجرد القوة
العقلية بحيث صارت عند تعاطيها لما تقصده فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بابحاث الاول عرفت وجوه هذه القوى
الخمسة الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراكات المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف
فيهما انما تعتقد وانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان
تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فيتعدد تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع
اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم
الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزدوج على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمته اي مقدم البطن الاول التي تتأدى
المحسوسات بالحواس الظاهرة اليها والخيال في مؤخره اي مؤخر البطن الاول لانه خزانتها التي يحفظها ومحل الوهمية

والحافظة



والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن
الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ من هذه المحسوسات التي
في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيهما اي في البطنين الاول
والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها
والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك من الحواس فكثيرا ما يصادم المؤدي
الى الاختلال وانما عرف محلها المذكورة بالآفة فانه اذا الطريق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المختصة به دون
غيره اي فعل المختص بغيره من محال ساير القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك **خاتمة** للابحاث
النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه عنهم في اثبات هذه القوى وتعددها مبني على
نفي القادر المختار الموجب لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته ومبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات
كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول
ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وكل جزئي على انه غير الاخر اي والحكم بسلب احد الجزئين
عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة يدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات
مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني
وجداني بلا شبهة اني واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس
الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات اي الافعال التدبيرية ولا بد على الافعال
اي في كونه فاعلا للافعال مبنية على ادراك الجزئيات صادرة عنه الصادرة اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من احاد ذلك
الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدرك للجزئيات وفي المباحث المشرقية
هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي
مدركة للبدن الجزئي للخصم القائل بان النفس لا يدرك الجزئيات وجوه الاول العلم ضرورة ان ادراك المبصرات
حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك
مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني آفة كل عضو هو محل لقوة يوجب آفة فعلها الذي ينسب اليه فلولا انه فعله
حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستفاد بالتجارب الطبية من ان الافة
حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة وهي حدثت في مؤخره اختل التخييل
دون الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكثرة المشخصة مثلا فلا بد له اي للادراك اياها
ان يرتسم في المدرك صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز
فيما لا وضع له ولا حيز اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مشخصا على
مقدار مخصوص مجانبا لمربعين متشخصين على وضع معين هكذا فانا نميز ما بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الاخر

على معنى اين هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر من يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المفهوم
هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل
الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس آلات للنفس
هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات ويدركها النفس بملاحظتها اياها فترتسم في آلتها فلا يلزم انقسام
النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك
الى تلك الآلات وان لم يكن يدركه حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات
القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة
النوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب **النوع الثالث** القوى
الفاعلة وهي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او للاعانة على قياس ما مر
في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية
ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب بتشنج
العضلات فتتبعد الاعضاء عن مبادئها كما في البسط بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ
القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور وثانيها الشوق والارادة فهذه مبادئ اربعة مترتبة للافعال الاختيارية
الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فيشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فيريدها ثالثا
ارادة قصد اليها وايجاد لها فيحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس
قدرة تامة فيتردد ويشتاق واما الذي يقدر فلا شوق له **القسم الثالث** من الاقسام الثلثة التي
في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك
قال وقواها يعني المخصوصة بها يسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية
والسلبية يسمى القوى النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للآراء
المصلحة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان القوتان متغايرتان
اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين ساير الحيوانات فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت
او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة كانت او قبيحة وهذه القوة
مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية
كان يقال مثلا هذا الفعل كذا او كذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى
القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل فيها رأي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات
لا يروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحال لا يروى فيهما الا في الايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص
بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوى الاجماعية الى تحريك البدن



تحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية بمشاركة الشوقية هيئات انفعالية يتبعها احوال هي الضحك التابع للتعجب الحادث عن شغل النفس عن ادراك
الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء ونحوهما من الخوف والحسد والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس متأثرة من قواها
لا انها المؤثرة فيها **القسم الخامس** من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من موقف
الجواهر فلا يستبعد وروده الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان بحرارة الشمس وغيرها
تصعد الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده
خفيف وليس نعني بالدخان كما تعورف في جسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان
ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين وعنهما يكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر
في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية ويبقى الهواء الصرف والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل
كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي
هي الهواء البارد كما عرفت عقده بردها وتكاثف فصار سحابا وتقاطرات الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم
يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وهو
حباب كبار فهو الثلج وان كان الجمود بعده وهو البرد وربما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة
للهواء المصادمة فينمحي الزوايا عن جانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية
فاما ان يكون كثيرا او قليلا والكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل
بعض الجبال صعودا يسيرا او تكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس
وكان من تحتها من اهل القرية التي هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم
ينعقد سحابا ماطرا الضباب المنحدر او لوجه الارض واما قليلا اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه
قد تكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فاما بلا جمود
بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض
الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي يكون هذه الاشياء في الاكثر من
تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فلما يخالط السحاب بان يرتفع الابخرة والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيخرقه
اما في صعوده بالطبع لبقائه على الحرارة الطبيعية المقتضية لصعوده او في نزوله هبوطا للتكاثف اي لتكاثفه بالبرد الشديد
الواصل اليه فيحدث من خرقه له اي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت
وهو الرعد وقد يشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لان الدخان شيء لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة
والحكة الملازمة لها عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي
الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي

حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة وهو اذا وصل الينا فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة
فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة
وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله ابن خفيف قدس الله سره العزيز فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق
شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما تقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى صبيا في صحراء
فاصاب ساقية صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة النار
وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان كالشمعة التي يطفا
ويحاذى بها من تحت شمعة مشعلة فيشتعل الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية ويصل النار التي وقعت في ذلك
الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ منه النار بسرعة
فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير
اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما وشهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح
او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الدوامات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان و
من البخار غليظا اي كثيفا جدا التعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ
المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كان اغلظ ظهر السواد وقد يقف الدوامات تحت كوكب فيديرها
الفلك مع سالفة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا اقرنا واحدا او اكثر واحد وهذه الاقسام التي
ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار واذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق وفي المباحث المشرقية
اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد على ان وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار
فيه نازلة فيرى كان شيئا نزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب
منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفا اذا وضع تحت السراج المشتعل فاذا وصل الدخان من الاول الى الثاني
فانحدر اللهب الى فتيلته واليه اقول فالدخان وقد ينكسر حره عند الوصول الى الزمهرير فيثقل فيرجع بطبعه الى
الارض او لا ينكسر حره لبعده ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية
على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويريد بمصادمته كرة النار المتحرك بحركة الفلك رجوعا على
جهات مختلفة كما يرد بعضا دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل
وقع في كلام ارسطو ان الريح بجملتها متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي يمكن ان يقال منه
ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في
توليد الريح كان اكثر مبادي الريح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد
يحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوزه فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور
ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية فيقف ويحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع



تلك المرايا الاجزاء الارضية فقط الاجزاء الارضية بينها ملتفة كانها ملتوية على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة
وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية كردباد وقد قيل بين الريح والمطر تمانع والتعاون اما
التمانع فلان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها ويفرقها بتحريكها واما المطر فيقل الادخنة ويقلل بعضها الى
بعض فيقل الريح ولا يمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل د
الارض فيعد ذلك لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وليصعد والريح يجمع السحاب اذ يضرب
منها برودة السحب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها
اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والجنوب والشمال وسمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب
وسمي ما يهب بينها بالنكباء واليه اقول وقد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كالدائرة محيطة تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف
لا يحجب ما وراءه من الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى
في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصري اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم الى الحس
رأى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية صغيرة جدا متراصفة على هيئة الدائرة
فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف ويسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان
قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة بنفسه لا فيجب
بخلاف اجزائه التي اي الغيم لا تقابله فانها يؤدي خيال ضوئه كما عرفت قيل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح
فان تحرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية
قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد سحابيات على الصفة المذكورة
احديها تحت الاخرى حدثت هناك تحت هالة ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى
سبع هالات معا وعلم ان هالة الشمس التامة يسمى الطفاوة وهي الطارية نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة و
مع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة ضيقا قوسية
قليلة وانما يصح هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية الملون السحاب
كان غليظا التشوش في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرنا من الاجزاء
الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب وكانت الشمس قريبة من الافق
فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل
اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة ويختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف
اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجزاء الكثيفة
ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له علم المناظر كف عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله

منجمعة على بطلان ذلك الذى ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه الذى ذكرناه من اسباب الهالة وقوس
قزح راى الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفى المباحث المشرقية ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات
فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وح لايكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ آخر
مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازى
هذا الذى ذكره لاينافى ماذكرناه فان الصحة والمرض يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية و
تاثيرات نفسانية آخر لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فى الجو يدل
على حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستند لم يستقم
هذا الاستدلال واليه نقول فالبخار المحتقن فى الارض تخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذى
فى باطن الارض ماء ويشقها فتخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا تحصيل المدد بعد المدد كان القابض
تجذب والباقى ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب بان ينجذب الى
مكانه ماتقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض بكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازى
العيون الراكدة يحدث من بخرة ملعقب من قوتها الى ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة مودها
توامها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافى ماذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء فيقتضى ان تعلل السيلان بكثرة
الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والابار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن
ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت مسلكا يندفع اليه ولو فى حركة فان لم يجعل هناك سبيل فهو
السير وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان التراب من الابار والعيون
الراكدة بسبب لينبوع الماء فيها الا ان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا انتزح قويت تلك الابخرة واندفعت
الى خارج وقد اختلفوا فى ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت والقنوات والابار
يزيد بزيادة الثلوج والامطار واليه نقول فالبخار والدخان اللذان فى الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها
القوة ومسامها مستكاثفة فيزلزلانها بحركتهما معاونة ومنه سكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة
لم يكن زلزلة ولذلك قل الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى فى ارض صلبية قلت زلزلتها وقد
يخرج البخار والدخان المحتبسان فى الارض امتزاجا مقربا الى الذهنية وقد صارا نارا الشدة الحركة المقتضية للاشتعال الانقلاب
الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق فى بلد جبل عاليها سافلها
وانما كان فى موضع الانشقاق وهدات فيسقط مافوق الارض فى تلك الوهدات وقليلا تنزلزل الارض بسقوط
تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته والبخ نقول فيحدث فى الارض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة فيختلط ببخار الكبريت بجزاء
الهواء الرطب فيصعد منها اى فى الرطب دهن وربما يشتعل الكواكب وبغيرها فيرى بالليل فى ذلك الموضع يشتعل من غير
محرقة احتراقا لية ... وذلك لطفها فخلص لعبارة جامعة وافية بما ذكرناه فى الفصل الثانى او فى المرصد الاول



كل دار ار الفلاسفة حيث لفعل القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة فى اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف
الاجسام بالصور الى استعداد فى موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة
دامر جنبها التى تعددها حالوا كل ذلك فى الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها
المتكلمون فقالوا الاجسام متماثلة بالذات اى متوافقة الحقيقة لتركبها من جواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف
فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا فى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام
على رأيهم متوافقة فى الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام
نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التى تركب منها الاجسام مختلفة بالحقيقة قطعا فكذلك الاجسام
اى مختلفة بالحقيقة وقد سبق فى المقصد الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا مخلص لمن يذهب الى تجانس
الافراد الجواهر من جعل العرض داخلة فى حقيقته وهى مبنى على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون
منافيا لما مر قد اجمعوا عليه من تماثلها فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها والله اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

المرصد الثانى فى عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول

فى ان الاجسام محدثة وضبط الكلام فى هذا المقام ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها
او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة لصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام عقلية
الى نفس الامر ثم اما ان نقول لواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات
الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس الثانى انها قديمة بذواتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخرى الفلاسفة
كالفارابى وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات والفلكيات
فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
المشخصة فانها حادثة ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة
لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون
اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها ولصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصور الجسمية التى هى طبيعة نوعية
واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا او لصورها النوعية بجنسها
وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة
فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها فعم الصور الشخصية فيها اى فى الصورة الجسمية
والنوعية والاعراض المخصصة المعينة محدثة ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار
حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر لطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم فى
استمراره كذلك ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة

صفاتها وهو قول من تقدم ارسطو وقد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم
انه اي الاجسام هو فقال تاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض
قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة
فذابت وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد ارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض
ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل الهواء بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار
وحصل العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس
منها شئ اكثر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما يحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في
هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقال الثنوية من المجوس
النور والظلمة فانهما قديمان ويولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس
والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات
وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق والولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحركت وصارت
الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط وصارت خطا واجتمعت الخطوط وصارت سطحا واجتمعت السطوح
وصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة
بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من اقسام العقلية والاحتمالات بالنظر
الى بادي الراي الخامس التوقف في الكل اراد ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف
فيه بل لا بد ان يجزم ببطلانه بديهة وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب
عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه انه بذلك
حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف واذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها و
صفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو
عن الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف من ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض
والاظهر ان يقال لما سيجيء في المقصد السادس من هذا المرصد اذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان
كل موجود لا بد ان يكون ممتازا عن موجود اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء
على تماثل الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها اي والعرض حادث لانه لا يبقى زمانين وكلما كان كذلك
فهو حادث وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام انما يكون بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى
زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال ان الجسم لا يخلو



عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما انه اي الجسم لا يخلو عنهما فلانه لا يخلو عن الكون في حيز
بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون
الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ويشكل
منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه فانه يصدق عليه انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف ح بكون ثان لا في المكان
الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم
الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريقة المناقضة كان منعا لا يضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم
وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها
الانتقال من حال الى حال آخر بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقا بالحالة الاولى والكون
الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى بديهي
الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك
ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد
الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات
الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل ح فلا يوجد في
الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا
يجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك
العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس انفرض شيئا من اجزاء
الازل والا ينقطع فيه شئ من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم
قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر ههنا لبيان حدوث
الحركة وجوه آخر لا تعدو ما ذكرنا وانما تختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم
يوجد شئ من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان
الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بالغير كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومالها الى الوجه
الثاني وهو ان الجزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان
الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية
لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد منها
حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما
فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يمكننا ان نقول الجسم لا يخلو

عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحوادث او خلوه عن تلك
الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقبها فرادا الى غير النهاية طريقة التطبيق
وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية
كان لنا ان نفرض من حركة كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار
متناه كعشرة دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني
بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية له فان كان بازاء كل من اجزاء الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع
غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائدة مساويا للناقص هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة
جزء فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه
بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة
فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام
عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه
طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها ههنا ان الحركات ما مضت من اجزائها بعضها سابقة وبعضها مسبوقة
فنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه مبدأ اخيرا فنقول
هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الآخر
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الآخر موصوف بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير مسبوق لانقطعت السلسلة فعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير
عكس كلي كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه محال
لانهما متضايفان حقيقيان تجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الآخر واما عدم تساوي المشهورين فغير لازم كاب واحد لابناء والا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف
ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان وانما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود السكون
ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا الانواع الاربعة لان حاصلها الى الكون والمتميزات امور اعتبارية تشمل كونه مسبوقا
بكون آخر غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل العدم ينافي
القدم لانه اي القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات
لما سيأتي في اثبات الواجب تعم ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا وان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الواجب في ذلك القديم على شرط اصلا
بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم



انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير
شرط ويلزم الانتهاء الى ما تحقق صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا
الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم
مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة
فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة
المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الاخر وما ذلك الا لخروجه عن حيزه او نقول الاجسام
اما البسيطة فيجوز على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو
الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخير وما هو الا بالحركة وبالجملة نعلم بالضرورة ان
مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة بالماهية فيجوز تبدل وضعها بالنظر الى طبيعتها فكذا المركبات
لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يوجب تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار
الذي خلقه ان يغير وصفه فيحصل بيمينه ليساره ويحصل ليساره يمينه وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني
وهو لبعض المتأخرين وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل
كل كون آخر لا الى نهاية له والثاني بط بالقسمة اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان
وجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون
قديما والا اي وان لم يكن له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر
فوجب ان يكون قبل كل كون كونا آخر الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه ولو وجد كون لا كون
قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو الاول بان يقال ذلك الكون الذي
ليس مسبوقا عليه يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم
الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون آخر اذ لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام
واما بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيشمل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب
الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في
هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد يختلف فيه مذهب
الحكماء والى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث يزول بوجوداتها
مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف وبيان ان الجسم لا يخلو

عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو اي الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والكونات التي كانت فيه باقية بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه كما مر معرفة بيانه بعدما قررناه في المسلكين السابقين بخبر فلا نشتغل به جدا فالمقدم مثله المسلك الرابع لا ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكثيرا ما يشارك في ماهيته امور متعددة وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود لا شريك له في حقيقته واحد وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن فهو موجد فله موجد لا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم انه لا يجوز الامام الرازي اسناد القديم الى السبب الموجب كما لا يجوز اسناده الى المختار وقد نبهناك على ماخذه فتذكره المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في صفاته سبحانه فيكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم لا يستند ويدل هذان الوجهان اي الرابع والخامس ثبتنا ان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتهما ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء الكونات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه لم يتعرض للمسلك السادس الجسم لا يقوم به الحوادث وهو ضروري لما ثبت بده من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة منه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة ولتسلسل اي لزم التسلسل في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نم كون المادة قديمة فانها اي كونها قديمة يثبت لوجوب سبق الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم



الذي هو محل الحركة والجواب منع انه القديم بالزمان اي لا نم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس يلزم تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء بعض الزمان على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور ح الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة فيلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقف على شرط حادث مختص بذلك الوقت دون الاوقات الاخر وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا منه فحادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو مح وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ الشبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الفلكية الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او غير مجتمعة مستحيل مح كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم ومتسببه الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تترادف استعدادات بتوارد تلك الشروط عليها فيقال الحادث المشروط بتلك الشرائط حتى اذا كمل الاستعداد وفاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم

عليها قلنا لا نم الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور في الماديات اذ قد يكون لتصورات
متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط اي الى
تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة
لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا
لاحد مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيها اي في ذلك الترجيح الى داع مخصص مرجح ينضم اليه كما
تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة
بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت
حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شيء اخر حادث فيلزم التسلسل فيجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب
تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون
التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيما اثبتت في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات المشتبهة الرابعة
صحة العالم اي امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات
لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تأثير الباري فيها اي كذا امكان تأثيره تعالى في العالم لا
اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيجب ان يحكم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم
اي دليل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي
هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده
والا لزم تعطيله والجواب انه اي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطيل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من
البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية يعني ان الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست
ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه
ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانا ازليا

**المقصد الثاني** في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم
في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه اما من قال انه حادث فقد قال يجوز افناؤه لكون ماهيته من حيث
هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف
فيهما فما جاز عليه جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف
في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا
اليه في امتناع بقاء الاعراض الكرامية اطردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الاجسام بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته
واما لامر وجودي او عدمي الى آخر ما هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك
محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتهما **المقصد الثالث** الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة



آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة
انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اي من الاشاعرة من ادعى فيها الضرورة اي البديهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة
العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا
نعلم بالاضطرار ان من خاطبناه بالكلام هو عين ما ضمنا معه وان اولادنا ورفقاءنا هم الذين كانوا معنا من
قبل لا يقال ليس ذلك اي جزمنا ببقائها ضرورة الا لبقائها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس
وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم اي ايها الاشاعرة
بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف يقبلون شهادته
في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لانا نقول لا نم ان ذلك الجزم ههنا ليس الا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه
ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة وهو الضروري البديهي الا الطلب مستند بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند
تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولى ومنهم من يستدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يكن ان يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا و
على ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضع واحد ولارتفع التسخن
والتبرد والتسود والتبيض ونظايرها اي لم يكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل
بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع
عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا تنبيه على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهما ذلك الدليل
لما قام في الاعراض ودل ذلك على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي
وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة
ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الاجسام كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة
كذلك ولما كان بقاؤه ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق
قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما خرجوا عنها بان الاعراض على تقدير بقائها يمتنع عدمها بعدم الشرط لان
بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون لعدم الشرط لان
شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل فلا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض
في البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كساير الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكونها
جائز العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد افناءها
ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فيفنى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها
عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فيفنى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع
الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية **المقصد الرابع** في الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز

ببعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع في مقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب المعتزلة من ان التحيز باعتبار احد الجوهرين فيه كون مضاد باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتهما بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين جسما كبيرا متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز ان يتداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو مخالف للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به وكان مكابرا لمقتضى عقله المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارة مخالفة ليتضح المطلوب في الذهن تصويرا وايضاحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس ابين من المطلوب بل هو فكيف يصح الاستدلال تنبيه قد يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت وفيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجوهر وكانه نظر الى ان التضاد تعاقب الضدين على المحل المتقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ ليس حجر في ذلك واعلم ان للحكماء اختلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على مادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة النافين تفصيل فالبصرية منهم من يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متماثلة متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره



بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة وانما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه وافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها ثم انه لم يبطل به ما على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف لما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فساد الظاهر اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لان الاجزاء العبادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعري اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا امتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافه فما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجواهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم بدون الحيوة وامتناع وجود المنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها فما عذركم في صورة الالزام فهو عذرنا في صورة النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المعلومات التي يمكن ان يتعلق بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى الظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضده فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه مح كما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات

وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يجعل كل
معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل نجوز ان يتعلق
علم واحد بمعلومات متعددة او نجعل نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاد ابو اسحق بناء على اصله من ان تعداد
العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة انه اي بان هذه العلوم المتعلقة التي لا يتناهى هو العلم الحاصل
سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور فالزم الاستاد على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد
لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد
اصلا واجاب ابن فورك وقال والمعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما
متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم
التي لا يتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا قال الآمدي
وهذا اشبه من جواب الاستاد وقال المص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده
معا لكنه لم يثبت واجيب بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما سبقه من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني
بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا يتناهى بضد عام هي صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم
المنتفية ولا استحالة في ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا
ان يضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد
مثلا وعن ضده اليه اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب
منع خلوه عن اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان التقييد الثابت للهواء والماء امر
وجودي موجب لعدم اللون المطلق لا عدمه **تنبيه** منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض للجوهر
معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا الدوران
كل منهما مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين
ممكن ولا قاطع في شيء منهما

**المقصد السابع** الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد
المقارنة للمادة الجسمية وخلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف
على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها بالوجوه الاول
لو وجد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبداء معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا
بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل الخط
المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبداء من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة



الغير المتناهي من الخط مسامتة اي ملاقاة بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم
ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي
اي مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة
المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب
لا يتناهى الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مثلثة الخطين عند الطرف
الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال
كونه على وضع المسامتة فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته الطباقة مع بقاء احد طرفيه على
حاله ويزداد ايضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير
مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مثلثة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس
في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان
كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المثلثة اما كم
او كيفية حالة فيه سارية في جهته وايا ما كان فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر
كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك
لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها
وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة ح قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة
في ذلك فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقطة وتبيين
ذلك بان المسامتة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء
السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال المص ملخصه اي ملخص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض
اي الفرض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامتة
اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو
الامر الآخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزامه وجود ما تناهى ما لا يتناهى
اليه واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة مما يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض
كما لا يخفى وفهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فلا بد من نقطة هي آخر نقطة
المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنها لطيفة لمثل ما مر وسمها ببيان الموازاة ثم فرض عليه
بمنع امكان الفرض اي لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه يكون موازيا
للاول اولا مسامتا له بحركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا
واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد وعدمه ح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين

ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى اذ يكون كل منهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اي
نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من المفروضة ومجموعها الفرض ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا
في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا البسيط ولا المركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده
واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة
دائرة وتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة
وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهناك عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه
انه لا يلزم نقطة هي اول نقط المسامتة بعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة
فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة
لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة منقسمين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها الا ان كل نقطة تفرض كذلك كانت
المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون
بنقطة ضرورية فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الاول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل
على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لم تتم الاقيسة الاستثنائية التي
استثني فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس استثنائي استثني فيه نقيض
التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى
المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم
بالكلية لكن يبقى ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة بعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها انما
يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما تنقسمان بالقوة لا بالفعل والحق
ما ذكرتموه لا ممتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها
والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان
ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم ههنا على طاقة من العقل
كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي
لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان
يكون لها زمان اول الازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقا بمسامتة في زمان سابق و
هذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة
حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن نفرض
في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة
فيها وكل واحد منها انما يكون هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وبل هذا الا



شئ ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها اول مسامتة تحدث و
اول في الوهم لكنه مع لا يقال المسامتة انية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول
مسامتة الخط للنقط آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فانه يتصور حدوثها الا بوجود
حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية
فلا تتعين نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان
يتعين فيه نقطة هي اولى نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم
وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو مح فتلك المسامتة لها هي باول
نقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج
على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع عليه النظر وقال بعض الفضلاء من المتأخرين وهو صاحب لباب
الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول خط نفرض
في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم تحرك حتى تسامت على طرفه المسامتة
مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقطة لا بتناه
وبعد غير متناه تفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا
يعقل لانه يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلا موجودا هناك ولا ملا فكيف يتصور ملاقاته لنقطة
معا والوهم البحث الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقطة موهومة غير متناهية
خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني
وهو عكس الاول في انه يفرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة و
اعتبر فيه آخر نقط التقاطع وهو ازيادة تقرير وتحقيق لا اني للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين
ثم تغير فان كانهما مائلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة
هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص
وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من ذكرها خط غير متناه مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام
الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما هو ماخوذ منه
نفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد
الوجه الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين يتفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما
البعد ذراعا وبعد ذلك بعد ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازدياد امتدادهما ولو ترك
ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المعتبرة له لكان الكلام احصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج
بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم مح لانه

محصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقطت به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلم الذي اورده في اشارات كما اطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد في جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ولا من جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد الى ما اشار بقوله ولو جوزنا اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا ان نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد كما ان يكون الذراع ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فالانفراج بينهما اي الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج بينهما ذراعين وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهب اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل الذاهب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا ستة اقسام متساوية بان نقسم اولا محيط الدائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نريد في كل قسم منقسما هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترس كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من الستة



المثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة لان المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحد من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كان زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان هناك تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا مستقيمة ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فنفرض دائرة لا شبهة في امكان انقسام محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد السادس برهان التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فان انقصنا مانع الزائد واستحالته ظاهرة او يقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين في بطلان التسلسل مرة ومرة في تناهي الابعاد الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى النقطتين من احدى النقطتين مجعول اه اما المنتصف او لا فان كان المنتصف كان منهما في الجانب الاخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الاخر ويكفي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر واحتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والتميز لا يكون عدما محضا فهو اذا موجود وبعد لقبول التقدير سواء كان مجردا او ماديا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدير الذي تصورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضناه واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده في ما وراء العالم فثمة فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدر اذ ما يسع فيه يدا اقل مما يسع اليدين كلتيهما وان لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد ا

مجرد او مادي والجواب لا نسلم لو لم يمكنه مدية فثمة جسم مانع لليد من النفوذ لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط هو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم يمتنع من وقوع جزئيات لا يتناهي الا انها لا تقتضي الوجود اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهي فلا يوجد لا افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة فافهم وتامل

المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك في الاحكام واليه الاشارة بقوله في الكلام المجيد او ليس الذي خلق السموات والارض الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لقصور وقوعه فيها لانه كما هو الواقع ههنا والجواب ان الذي يثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات فلا ولم لا يجوز ان يكون هناك جهات غير الجهتين اللتين تحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها فان تحدد الجهات المتحددة في الجهتين لم يقم عليه الدليل الثاني لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا متماسين او لا وذلك لان هذا العالم كري فان كان الاخر كريا ايضا لم يتصور التلاقي بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان التلاقي ليس بكرة لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يملا ما بينهما اي يملا ما بينهما مالي ولو اردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان اي العالمان مدورين مركوزين في ثخن كرة عظيمة تساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما وربما تفنن بتلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة بثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن ابن لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة فيها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالنار مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها نوعا اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت مشاركة في الاثار والصفات كاشتراك ما بينهما في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقة لجواز اختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتها ولئن سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي ولا نسلم ان القسر لا يكون دائما



المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد المقصد الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة بحيثها لما لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع عين التوجه اليه فيكون المهروب فيه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة ويكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لا لعدامه تركه بل غايته انه متوجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان التحرك بحركة المستديرة لطلب وضع ثم تركه ومثاله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا لاختلاف الاعراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم من ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر ايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء ولو افقتها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فيها واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية مدرك امورا جزئية ولا ينقطع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة الا يرى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية يختلف وتنقطع فهي اي ارادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي مندرج فيه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سياتي في النفوس الانسانية الاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي الى شيء اخر فلا الطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عبارة عن كون الجوهر في انين في مكانين فنجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نسلم انها ليست قسرية قولكم القسر على اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله من الخلل على انه ليس يلزم من عدم حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه ولا نسلم ايضا ان القاسر

هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في البعض يكون حركة عرضية
لا قسرية سلمناه لكن لانم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا لم لا يجوز ان يكون تخيله
اى تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل استمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة
بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات
التى لا تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس في الاجسام الفلكية سلمناه
لكن لانم ان محل التعقل الكلي مجرد وما سياتي من برهانه متكلم عليه هناك تفريقان على القول بان للافلاك
نفوسا مجردة وانها اجرام ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التى نسبتها اليها كنسبة النفوس الناطقة
الينا قوى جسمانية هى تخيلاتها مبداء للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك
اى لكونه مبداء لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبداء لتخصيص البعض
بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من
قوة جزئية جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها
بسيطة ويسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب
لان الاحتياج اليها بطلب النفع ودفع الضر المقصودة بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية
لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لانم
ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها للجسم ولانم اليه انحصار النفع والدفع
في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول
وفي الملخص ان كلام ابن سينا مضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس
الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد
الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على الاستدلال انا لانم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات
واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون هناك فائدة اخرى وان سلم فلانم انه لا تعطيل
في الوجود فافهم وتفكر

**المقصد الثاني** في ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما
بل هى لا مكانية لا تقبل الاشارة الحسية وتعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون
داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورة من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على
ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من
نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اى المثبتون التجرد بوجوه خمسة الاول انها
تعقل البسيط الذى لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اى معنى من

المعاني



المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اى ثبت المدعى تعقل البسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة
من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبداؤها وتعقل الكل
بعد تعقل الاجزاء بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شئ
من اجزائه لانا نقول فلا ينافي ذلك لوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط
كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط ان كان
جسما او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه اى انقسام الحال الذى هو العلم ينافي البساطة
في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان
التعقل عبارة ان حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم
والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود وان
سلم ان العلم بحصول الصورة في الذهن فمحل اى فالنفس ح محل لصورة البسيط اى لتعقله لا لذات
البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذى الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة
الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر لما مر في مباحث
الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلانم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على
نفي الجزء الذى لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به البعض وان سلم ان
كل ذى وضع منقسم فلانم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات
مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها
لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال فيه اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير
مسلم وان سلم انه اى الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان
يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا
بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي
القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من وجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية تعقل الوجود
وانه بسيط كما مر في مباحثه من ان اجزاءه موجودات او معدومات الخ والجواب ما تقدم من المنع الوارد
على مقدمات ادلة بساطته والممنوع المذكورة في الوجه الاول الذى اعم منها الثالث من تلك الوجوه
انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية او سلبية فلا
بد لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذى وضع
ولا شك ان الحال في ذى وضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال

مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا
لان المقدر خلافه والجواب ايضا يعرف مما مر اذ لا نسلم ان كل عاقل الكلي محل له لا بتنائه على الوجود الذهني
والحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بهما لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا
ويزاد ههنا مع عدم مطابقة لكثيرين اذ قد تخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر كالصور المنقوش على الجدار
وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت
عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل
الرابع منها انها تعقل الضدين اذ يحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض
مثلا في جسم واحد وهو مح بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقتين الخارجتين
فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجردات
ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان
يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلها مغاير الجزء الذي قام به الاخر فلا يلزم اجتماع المتضادين في
محل واحد الخامس منها انه يبطل كونها جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن
او في بعضه لتعقل محله دائما او لم يعقله دائما والتالي بقسميه باطل واما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته
كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في
تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما ولا احتياج لتعقله الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه
مح لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتين في الماهية فلا تحصيل ذلك التعقل دائما واما بطلان
التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا فيتصور انه محل العلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من
اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكره في بيانها لجواز ان
لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط
غير ذلك لان يكون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمنا لكنا لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع
للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو مم سلمنا تماثلهما لكنهما لا
اجتماع بينهما في محل واحد لان احديهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها خاتمة في رواية مذاهب
المنكر لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها ستة الاول
لابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر
لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لا مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات
الممكنة فتكون جوهرا فردا وهو في القلب لانه ينسب اليه العلم الثاني للنظام انها اجزاء هي اجسام لطيفة
سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل ولا تبدل اذا قطع



عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما التحلل والتبدل من البدن
فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخر عمره ولا شك ان المتبدل ليس
كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احديها في القلب وهي
الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل
المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع
انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس
التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم
ان شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه
المقصد الثالث في ان النفوس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله
وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم
تحدث مع لقوله بعد ذكر خوارج البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن
وقال بعضهم بل قبله لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين
الذي هو المط اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به دائما ولا يلزم من ذلك حدوثها
فضلا عن حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيه ومع ضعفه لا دلالة وهي مقطوع المتن مظنونة الدلالة
بالعكس فكل يرجح من وجه فاتفقا وما هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو
ومن تبعه من قبله وقال القدماء بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن
متعددة متمايزة او لا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما بذواتها ولوازمها او لا فان كان بذواتها ولوازمها
فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفس بالحقيقة وانه
باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان توجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها
لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بالقابل والاعراض المكتنفة
به وما هو الا البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن
الى بدن آخر وسنبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على
وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والجهل
واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام
ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام
تلك الهوية الواحدة القائمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المط وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان
حادثة احتج الخصم لوجوه ثلثة على قدمها الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة لكانت

قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث اعم من مادة تحصل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق
بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم يكن النفس الناطقة قديمة ازلية لم يكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا
واما الملازمة فلانها لو كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة
ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث
يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها
بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدا القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى الحركات
الادوارية التي لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والا
لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو ممتنع
بالتطبيق والجواب شرط امتناعه الترتيب الطبعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت موجودة
مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدا
القديم الواجب ومن شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو مقدر في الكلام واما الاحتياج
الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدا المفيض شرط وهو حدوث
البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه النفس من المبدا الفياض ضرورة
عموم الفيض ووحدة القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق
به نفس بالتناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها كملا فيكون
للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو
في حدوث النفس وبطلان التناسخ دوري فانه بنى حدوث النفس على امتناع التناسخ على تقدير قدمها وابطال التناسخ على حدوث النفس وانما يصح
لذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكر الاحوال التي في البدن الآخر
دون استعداد الابدان للنفوس وتكونها اي حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث
نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتعلق وباء اي فساد هواء او حادثة اي حادثة
مستاصلة كالطوفان او قتل عام يهلك بها من النفوس ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان
بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا
الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها
تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريق التناسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث
بدن تتعلق به وليس شيء منها يصلح للتعويل والاظهر منها اي من هذين الطريقين الاخيرين يصلح للتعويل اذ لا نم
لزوم التذكر لاحوال في البدن الآخر السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال
اني لاتذكر كوني في صورة الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحر والبر لا يسا



بعد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات لو عددناها ان كان مما يالف من
الاصول على ذكرناك فما يفيد حذرا من الاطناب مثل ان يقال لا نم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث
فان الفاعل المختار له ان يخص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف
عن العلة المستلزمة ما سلمنا ولكن لا نم ان شرط حدوث النفس فانه اصل دليلك على التناسخ فيتعرض بانا لا نم ان
علة التمايز اما بالذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم تماثل النفوس كلها ولا تماثل النفسين
منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك فساده
الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن السليم والذهن المستقيم

**المقصد الرابع** تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله
كتعلق الجسم لمكانه ولا التمكث النفس من مفارقة البدن لمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقها
في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية لمحالها لما عرفت من
انها مجردة بذاتها عما يحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في
افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع البدن صالحا لان
يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها و
لذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدا خلقها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات
تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل
خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فيقوى الابصار التام وكذا الحال
في ساير الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال فاذ حصلت
لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية
وترقت الى لذاتها العقلية بعد اقتطاعها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير
كتعلق العاشق بالمعشوق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما يتعلق من البدن اولا بالروح القلبي المتكون
في جوف الايسر من بخار الغذاء اللطيفة فان القلب له تجويف في جانب الايسر يجذب اليه لطيف
الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان
شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب
الطبية تشهد بذلك ويفيده اي يفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن
فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة تتم بها نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر
المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر

**المرصد الرابع** في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد

في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول في اثباته قال الحكماء اول من خلق الله تعالى
العقل كما ورد به النص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخيرين اول ما خلق الله القلم واول
ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور
سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كما في نور سيد المرسلين يسمى نورا
واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول ان الله تعالى واحد لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه
ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى
ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز
ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول
مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف لو وجد قبله ولا نفسا
اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر اولا
فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل وتلخيصه ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير
العقل ليس كذلك لافتقار العين الاول في الجسم الثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في
النفس الثاني ان الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد
الكل حقيقة يجب ان يكون موجد الكل من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدرا لاثرين في مرتبة واحدة ولا جسما
آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او بالمحاذات والمقابلة علم ذلك
بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم آخر
لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى البتة وضع قبل الصورة
وانه ممتنع لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في
الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات الجسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن
الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة الآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله
بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور
كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على
تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم
بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد مر جوابا ان الصورة جزء الجسم علة الهيولى
وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التاثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها مستغنية عنها وان سلم
ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف
ايجاده مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان



ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على زيادة الصفات سنبطله واما على الوجه المذكور الثاني
فلم لا يجوز ان الموجد للجسم جسم قولهم انما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم
لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا يوجده اولا ثم يتعلق سلمناه لكن
قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسط الجزء الآخر كما مر في الاعتراض
على الوجه الاول فافهم وتامل

المقصد الثاني ترتب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة
وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه لكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه
على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من
العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك
اعني القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر
البسيطة وعلى المركبات منها والجواب ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر
متعددة فيبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل ح اصلكم ودليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان
يصير جزءا مصدرا للامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتاثير والشرط
قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول
فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالعقل الاول ولكن ذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه
كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب
العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة التي لا تحصى الى جهة واحدة
في العقل الثامن كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها
الخارجة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل جدا ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا
عليه في هذا المطلب وفي الملخص انهم جعلوا تارة اعتبروا في العقل الاول جهتي وجوده وجعلوه علة العقل
وامكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة
من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة اعتبروا من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه
علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول قاصرة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه
في نفس الامر فافهم وتفكر واحفظ وتامل

المقصد الثالث في احكام العقول وهي ستة الاول انها ليست حادثة لان الحدوث يستدعي مادة والثاني ليست كائنة فلا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى

ولا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول
البسائط مبادي فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه لماهيته والا لكان بالمادة وما لكمالها كما تقدم الرابع
ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها بالفعل فهو غير ممكن لها لما علمنا
ان الحدوث يستدعي مادة تتجدد استعداداتها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان
والعقول المجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن العواشي الغريبة عند
الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية
المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة
مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل
مجرد من المجردات القائمة بذواتها تعقل الكليات اذ كل مجرد وكذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزهة عن العلائق
الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم تعقل
كان من جهة العاقل وكل مجرد فهو في نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم
بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا
كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين الشيئين
يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة
اي المعقولة الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد
مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير
المجردة في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن الماهية المجردة الغير الماهية المجردة مطلقا اي سواء كان
المجرد موجودا في العقل او في الخارج او كونها اي حصول الماهية المجردة في العقل شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها
لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكانت مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من
مطلق المقارنة مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا
بما شرط به الاعم وح يلزم الدور ان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته للمشروط به واذا لم يكن كون
المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج
واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها
اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنته تلك الماهية له في وجوده الخارجي
وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل
وهو المط ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته مع ماهية غيره



لا تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان كان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر مشروطا [illegible]
على وجوده ومتأخرا عنه وان صح واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه
واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث تابع للمادة الجواب لا نم ان كل مجرد يمكن تعقله
كالباري فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانه غير معقول لنا
فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك
اذا انحصر المانع من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نم ان كل ما يمكن تعقله مع الغير
وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعم شهادته بعدم تعقله بجميع
المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم انه اي تعقله مع الغير يقتضي و
مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية
المجرد في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد ابطلنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق
خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نم انه يلزم من
جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل شرطا
لكونه في العقل ولزوم الدور قلنا انما يلزم ان لو كان المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في
العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط
الثانية به ايضا فيه وهو ممنوع اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل
مخالف لحصول احدهما في الآخر اي احد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل
للحال الآخر والثاني مقارنة الحال المحل فاين احدهما عن الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير
مشروطا بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه
لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطا بكون المجرد في
العقل والا لدار كما عرفت لانا نقول ليس نزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروطة
بكونه في العقل حتى تتم ما ذكرتم بل نزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه في العقل فاذا وجد المجرد في الخارج فات
شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح العلم اياه وان سلم تماثل المقارنتين اذ يمكن مقارنة كل من احد المعقولات للمجرد في الوجود
الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا
وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة امكن التعقل قطعا لانا نقول ومنعه اي
منع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس من امكان الشرط في موضع
امكان المشروط به السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الآلات الجسمانية
ليدرك بها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا تثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض

عليه ستعرفه في بحث صفات الباري تعالى في مسئلة العلم فان علمه تعم محيطا بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته وصفاته الحقيقية خاتمة لمباحث المعقول في الجن والشياطين فانها لطيفة من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاؤا او لقيد على ان تبولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء او المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا يقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة و سبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان يرى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها وبالجملة و بوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافة اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفصل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافة فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قدرتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام اي اجزاء متفرقة ورقة القوام فان اللطافة يطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رويتها كالسماء الا انه يتشكل سهوا باي شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا يتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالخفة في الصغر والكبر الا يرى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ويرى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلاظ القوام ويرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للاجرام السفلية فهي النفس الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه الصلوة والسلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتصحيف الراوي اي الملائكة المقربون وهو غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمنون المستغرقون في انوار جلال الله تعالى بحيث لا يتفرغون معه لشئ اصلا للتدبير الاجسام والتأثير فيها ومنها الجن والشياطين وغير ذلك فما يعلم جنود ربك الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة عن ابدانها فان الخيرة منها يتعلق بالخيرة من المفارقة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله تعالى اعلم بالحقائق والامور والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وعنده ام الكتاب



# الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ **المرصد الاول** في الذات وفيه مقاصد ثلثة **المقصد الاول** في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة **المسلك الاول** للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الآفلين وبيان ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وقد ذهب اكثر المشائخ المتقدمين الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفرد فان كان جسما او كثيرا ان كان جسما وجوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله مؤثر الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس فمثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا بد لها من فاعل مع وكذا صدورها من مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد مشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض منقسمة الى محالها كما استدل موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاولان باطلان لما في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك انه ان لم يذكر طريق ورجع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب **المسلك الثاني** للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك وهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب لا لزام الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول وهي بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها

فانها سقطت ههنا كما ترى **المسلك الثالث** لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهاء اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول وتمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الاول علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذ فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا اجزاءه ولا داخلا فيه فاذا هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول الجميع مشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك يتصور في غير المتناهي ايضا اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده وانما الممتنع ان يلاحظ كل واحد حال لا تناهي مفصلا ويطلق علة المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما هو ضرورة اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث الكل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل عين الاحاد كما في المجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها العلة الفاعلة وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع لم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او لعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في المجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل جزء من الاجزاء على معنى انه لا يستند بالفاعلية الا اليه او الى ما يصدر عنه والا وقع بعض اجزاءه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك لزم في مركب في اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا



اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما ممتنع قلت يجاب عن الاول بانه يعتبر اما قصدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر انفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون الفاعل للكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجدي نفعا اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا تمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وهذا الذي ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو ممتنع واما هو داخل منه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وقد تقدير التسليم نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح بعينه وذلك ان تمسك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة للكل فيفيد وجود الجزء المتقدم لو جد علته التامة وعند وجود الجزء المتاخر يوجد علته التامة ويكون المجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل بين العلة المستقلة للكل وواحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه **المسلك الرابع** وهو مما ذكرناه لا خراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزاءه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من الممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزاءه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة شيء منه يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك المستقل الموجد ما لا يمتنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل بحيث تمتنع بنسبته جميع هذه العدمات المتصورة الى اليه اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لانه على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا فكانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجوده

عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيظهر حقيته قلت نعم لكن انتفاء اللازم قد يكون عين المط ولذلك يقال بعد
ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول لقيام
الى علة كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده ومقيسا اليهما **المسلك الخامس** هو قريب مما قبله لو لم
يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب
اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع جميع المركب من الممكنات فقط مرة اى بالكلية
لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واحاده برمته ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذى
يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى وهو انه
اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم تجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من
ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق بوجوب من علته وهذا المسلك كالرابع
فى الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لا سترة به **المسلك السادس** ما اشار اليه بعض الفضلاء
وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود
لمحان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجوده ولا بايجاده واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك
واظهرها وقد ذكر ههنا اى فى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن
حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يؤخذ ههنا وفى كل مسئلة يراد فيها بيان مقابلان فيردد بينهما ترديدا ثم يخلص
ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم نفى قدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من
المذهبين او فى دليليهما ان امكن ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليليهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليليهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوال نظائرها
الاول لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا احتمال لكونه جزءا منها والاول
بطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا لكان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه
معلولا للغير فتقدم ماهيته عليه اى على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك
فى الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون فى الاعيان اعنى مفهوم الوجود والعارض للوجودات
الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اى زائد عليه
معلول الماهية وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا
لكان مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى باطل والا لزم
قدم الحادث اليومى او التسلسل وكلاهما محالان والجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دليله الثالث منها



لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه اى فى ذات الواجب تعالى
لتغير المعلوم الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان
يطابق معلومه فيتغير العلم بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثانى
باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة فى الجزئيات لا تستند الى عديم العلم والجواب انا نختار انه عالم
بالجزئيات والتغير اللازم فى العلم انما هو فى الاضافات لا فى الذات اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة
واحدة حقيقية قائمة بذاته متعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم يتغير تلك الصفة بل تغير تعلقاته بها وهى اضافة
اليها فيكون التغير فى امور اعتبارية لا فى صفات حقيقية وانه جائز فى الواجب كما سياتى ولنقتصر على هذا القدر
فان هذه الشبهات التى طولوا بها الكتب وعدوا ذلك التطويل تبحرا فى العلوم وتوسعا فى التحقيق والتدقيق
وعليك بعد الاحاطة بما نبهناك به من انها باطلة والاشارة الى توفر من امثالها الا باغير مع [illegible]
للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى
حجة مستقلة بهما قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود
لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى حجة مستقلة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا
تلك الطريقة بل قد ثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى ما سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر فقالوا لو
مثلا لو لم يكن البارى ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر لتسلسل ولو لم يكن ابديا لكان عدمه بعد وجوده
اما لذاته وهو باطل واما للفاعل وهو ايضا قبيح لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما لطريان ضده وهو مستحيل لان
القديم اقوى فانه فاعل الضدية اولى من نفيه ايضا لضده واما لزوال شرط وهو ممتنع لان الحادث لا يكون شرطا
للقديم وان فرض شرطا قديما نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم
على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى اخيره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اى على
كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى قبل اثبات كونه واجبا وعنه اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه
على هذا المط بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه
**المقصد الثانى** فى ان ذاته مخالف لسائر الذوات واليه ذهب نفاة الاحوال من الاشاعرة والمخالفة
بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين
كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون
الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اى المشارك فى تمام الماهية والند الذى هو المثل المساوى تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين انه تعالى مماثل لساير الذوات فى الذاتية والحقيقية وانما يمتاز عن سائر الذوات
باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا
عند ابى على الجبائى واما عند ابى هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربع

فيسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع المميز بالحقيقة الى القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يتمايز به هويتاهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتوجيهها هنا ان الذات تنقسم الى واجب وممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نحن نجزم بالذات بهذا المعنى ونتردد في الخصوصيات من الوجوب والجوهرية والعرضية على قياس ما مر من الموجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط نشأ من عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد عرفت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد الاشتراك في العنوان وهذه المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ للكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا انتبهت له اي لهذا المنشأ ووقفت على حاله كنت ذا قلب شجاع اي يقظان غيور يصلح حرمه بينات فكره تخلصت عليك تلك الشبه وقدرت ان تحل الكثير وتخلص عن تقايفها منها لان تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول الجزم به اي بمفهوم الوجود لا بما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا كالجزء وما به النزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها انا نعلم الوجود زائدا اذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا او بالعكس اي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم اي الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ ح يلزم التسلسل في الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم ح هذا التسلسل في ما صدق عليه فانه تختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم والقدرة ومن الصفات الاخر شيئا



واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ما صدق اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منها مفهوم على حدة وامثال ذلك كثير ان كنت مع التفطن بما ذكرنا اوائلا عليك حالها قال ومنهم نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى هو وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهيته مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته وجوده المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا الكلام ظاهر البطلان اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا محتاجا لجميع الممكنات حتى انها ذوات لا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندي هذا النقل بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على حقيقته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو الموجود البحت بل هو زائد عارض لحقيقته او ليس بزائد

**المقصد الثالث** في ان وجوده نفس حقيقته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زائد عليه كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة

**المرصد الثاني** في التنزيهات وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة

**المقصد الاول** انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الحركات والجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش ئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعاينونه في الدنيا وفي الآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي يتوقف على ما ورد به الشرع لنا في اثبات هذا المط وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق بين المتخاصمين الثاني المتمكن يحتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان يستغني عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب الممكن وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اليها نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك

مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الى الغير لانه لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص
خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام
وانه اي تداخل المتحيزين باطل بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته تعالى قاذورات العالم تعالى عن
ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم
اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون حينئذ جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد عرفت انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد
بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه
علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه
مستقلا بكل واحد من الصفات فيلزم تعدد الآلهة وهذا استدلال يلزم ان الانسان الواحد علماء وقادرون
احياء وكيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد طبريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم ذلك من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
في الماهية فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال
بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في الجسمية
يساوي الاجسام في التحيز ولابد ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه
وهو ان الاشتراك والتساوي في الاعراض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه
الجهة الاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة
او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورة وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان
في تصوره اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان
ليسا بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا وحالا فيه لاختص بقدر معين ووضع مخصوص فلا يطابق
افراده المتباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار
ووضع مخصوص والا لم يكن متعلقا بالماهية فان قلت الانسان المشترك لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من
عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناهية وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث
هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم لو لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها
في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال ربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال
به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم
مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما متصلان او منفصلان فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا
بالعالم المتحيز والمكان او منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من احكام الاول اي الاحكام الوهمية وقد عرفت



ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنه قد شبهه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل في العالم
او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان يجعلانه وهو انه
متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود منقسم الى
قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم
بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان معنى القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه ولا
يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال
في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون
هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة
بالتجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وان
استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في
ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث
النزول وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب
عليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها
مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات على
نفي المكان والجهة فمهما تعارض الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله
الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد بن حنبل الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى
عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء
ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه و
سلطانه او ملك من الملائكة موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث والعروج اليه هو العروج
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه اثباته في ظلل الغمام بيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير
بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو
المرتبة على سبيل التمثيل خص الليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظنه
انها معتقدة له من الاينية والاكهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها
ارادت كونه تعالى خالق السماء ومحكم بابها الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء ولهذه الآيات
والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

**المقصد الثاني** في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم

ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع
معهم على التفسيرين الا فى التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا
هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله
سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان امرد شاب جعد قطط
اى شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه لو كان
جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه فى المقصد الاول وايضا يلزم تركيبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا
فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن ذلك البعض
من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته فى الاتصاف
بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص واختصاصه
بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم منه الحاجة الى الغير فى الاتصاف
بذلك الشكل والمقدار وتمسكهم بما تقدم من ان كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز كما شهد به البديهة والثانى
محال لا يتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة
على كونه جسما والجواب الجواب

## المقصد الثالث فى انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فمقول او مسلوب عنه ثم اما عند المتكلم

فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع
وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض
فلاحتياجه فى وجوده الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه فافهم وتفكر فاحفظ وتامل

## المقصد الرابع فى انه تعالى ليس فى زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا اى لا يمكن حصوله الا

فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله فى المكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف
للعقلاء فيه خلاف وان كانت مذاهب المجسمة تجر اليه كما تجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان
عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان المتغير المتقدر بهيئة زمانى
بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والمتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف
الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه
زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد والمقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم
فاى تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه على ما تضمنه هذا الاصل الذى مهدناه انفا فعلم مما ذكرنا
انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأينا او بالحدوث الذاتى كما هو رأى الحكيم فتقدم
البارى سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا واللازم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم



ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ونعلم ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده
فى زمانين والا لكان ثم زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا التقدم عبارة ان يكون
قبل كل زمان والا لم يتصف به البارى وانه اى ما ذكرنا من انه تعالى ليس زمانيا يبسط القدر فى قدمه الازلى
ويعرف من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى امور المستقبل الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا
وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على
السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك
به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن
واقعا فى الازل وههنا اسرار اخر لا نبوح بها لعدم الطاقة لقبولها انا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل و
سيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه
مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية
ومنها انه اذا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما
يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

## المقصد الخامس فى انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اى فى الموقف الثانى من امتناع اتحاد

الاثنين مطلقا وفى انه لا يجوز ان يحل فى غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية فانه ينفى الوجوب
الذاتى وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للمستغنى بالذات
ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول ما بالغير ولا احتياج اليه اى الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج
فلا واسطة بينهما ولزم حينئذ مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل فى شىء فان المحل ان قبل
الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد
كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول فى الجسم والاجسام متساوية
فى القبول لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم
بعدم حلوله فى البقة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون
تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او فى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص
الناعت دون التبعية فى التحيز كيف وانه منتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك تنبيه كما
لا يحل ذاته فى غيره لا يحل صفته فى غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات
لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث
الاول النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله اشار الى ما يتبين بالمقصود فقال وضبط
مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه وكل ذلك اما

بيده اي بدن عيسى عليه السلام اذ نجسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال
اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد او لا والثاني خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وهو كثيرا ما كما سمى
ابراهيم خليل الله فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخيرة فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع
الاتحاد والحلول والسابع باطل لما بينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا الكلام اجمالي واما التفصيل
مذاهبهم فستذكره في خاتمة الكتاب كان في غرابته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفية لكنه بعد تمام
الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية
من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فان كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة
انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي
فلا يمتنع ح ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة
الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق
الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما
ذكرناه في قول النصارى ح الكل باطل سوى انه خص اولياءه بخوارق العادات كرامة لهم ورأيت من الصوفية الوجودية
من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد وكل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود
غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها
عاقل ولا مميز ادنى تمييز

**المقصد السادس** في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في
الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث
هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال
ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية
فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة
في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والبصيرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء فانه
يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فيما نسب الى ما يستحيل اتصاف الباري
تعالى به امتنع تجددها كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه السلوب يمتنع تجددها والا جاز
فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن
اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها
فمنعه الجمهور من العقلاء عن ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي



اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج الباري اليه في الايجاد واي في ايجاده للمخلوق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن
فخلق هذا القول والارادة مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول
على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى
محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا وابدا
واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي فان القابلية اذا لم يكن لازمة عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول
للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فتكون القابلية
على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات اذ الاطارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلابد
للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فننقل الكلام الى قابليتها الثانية
ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها
عنها فيلزم دوام القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية فهي اي ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات
به اي بالحوادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحوادث ازلا هف الثاني من
تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا
والا لكان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن
الغير ومتغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة
اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اي
صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية والاستلزام كما في الحوادث اليومية
على ما تحقيقه فافهم وتامل فاين احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم ما ذكرتم لزم مثله
في وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيجوز
ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان
ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة
فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم
امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون
له صفات كمال متلاحقة غير متناهية ولا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بسابق على قياس

الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل حقيقة عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع
بقاؤه وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات
غير متناهية وكان فقده اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان
تلك الكمالات الآن هذا التصوير بنا فيه تنبيه بان التطبيق على راي المتكلم كما سيشير اليه المص ويمكن الجواب
عن الثالث من الوجه انك ان اردت بتاثيره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة اذ لا
معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتاثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة
على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فمم ان ذلك لازم من قيام الصفة
الحادثة لجواز ان يكون حصولها في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق
واما على سبيل الاختيار فكلما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال
لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث و
هذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان محل صفة حادثة لا يخلو عنها وعن ضدها والثانية ضد الحادث حادث الثالثة
الذات لا يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات في
متشكل اولا اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابع اذا ثبت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث نفي
حق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فيوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه
اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها
اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع
والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع صفة
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به قلنا المصحح للقيام هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه
صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب
تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية [illegible]
[illegible] فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ودائع الصفات للانسان فان الكرامية قالوا بارادة وكراهة
حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه



وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اي جوزوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع
عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد جوزوا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في
الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد
ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تتجدد او نقول هو لا وذهبوا الى تجدد الاحوال في
ذاته كما نبهناك عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما بانها اضافات
لا وجود لها تنبيها على ما هو الطريق في دفع ما يتمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض
والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية في عداد ما الصفات
السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه
نفسه ويجوز في متعلقه

**المقصد السابع** اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن
كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
ونظائرها وانما كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فالمليون
نفيها والفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم ومن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات و
لذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى والجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك كما مر وان
كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان
سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا
ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان اوجه كما لا يخفى على ذي فطرة
سليمة والله اعلم بالصواب

**المرصد الثالث** في توحيده تعالى وافراده عن سائر التنزيهات اهتماما بالشأن وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما
الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد
تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية المشتركة والتعين
المميز زائد فح اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا وقد فرض خلافه وهذا اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ حينئذ يكون نفس الماهية فان صح ذلك تم الدليل وهو فارس هذا الميدان مع ان تعليق على
التمكن في المناصب والمصادرة اي تم استدلالهم على هذا المطلب لكنه مبني على مقصود هو ولم يكن
منع كون الوجوب على التقدير نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا الا يلزم التركيب حينئذ انما
لم يكن منهما اذ قد فرضنا عنهما اي عن ما بين المقدمتين واثباتهما مما تقدم في الثاني من ابحاث الوجوب

الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي لا ينضم اليه ثم يمتنع التعدد في الواجب اما الاول
وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم و يقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخره اي
تاخر الوجوب عن التعين ضرورة تاخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات
يجب ان يكون متقدما على ما عداه او لا يستلزم و لا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء
بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين موجودا واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب واذ
ابطلوا شيئا على كون الوجوب ثبوتيا يتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين
امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها تنحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا
يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات
اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما والمصحح للمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيكون
النسبة بين كل مقدور وبين قادرين ويلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع
مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلا تعدد والا لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما
شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما باطل اما الاول فلانا نفرض وقوعها اي وقوع ارادته لان
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فاذا فرض اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما
فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما بل يلزم عجزهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر اذا قدر
عليه واذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة
جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا او وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا
كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة
الاخر به ممكن في نفسه ولذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته فالمانع عنه
هو تعلق قدرة الآخر وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هذا خلف لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات
الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون
الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا
عليها اسم الاله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها
على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان
الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا



اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان
فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره
على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا
اليه ولا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم نعيد هذا المنع والتنزل عنه نقول لهم ان الخير ان قدر على دفع الشرير
ولم يفعل فهو شرير وان لم يقدر فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد لهما كما ذكرتم فيتعارض خطابهم خطابا به
احسن من ذلك مالا وكبشه اتباعها

## المقصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات لله تعالى

على وجه عام لا يخص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له صفات موجودة
قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وذهبت
الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا انه عالم بالذات قادر بالذات
وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق ما كان عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها ومنهم من لم يجوز
خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل صفة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه
بوجوه ثلثة الاول اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف
غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام
به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على شيء احد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيما غاب عنا وقس على
ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف وجميع اي القياس كما
وقع في كلام الآمدي قائل معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد
لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في
باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد ينتج ثبوتها اي
ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل اثبات فيه تعيين هو العالمية والقادرية والمريدية
لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته
لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر
الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة تامة صحيحة بخلاف قولنا ذاته
ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا
المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه
هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الوصف والذات بحقيقتهما واكتنهنا

حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل الغلط وهو زيادة الوصف على الذات
ولكن اي ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتها الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات
كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا انه ضروري البطلان وكذا الحال في
باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من نمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد
بعينه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتها لها والمتنازع فيه
هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف تتصور
كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام تخييل
لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال على حقيقة
قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى تترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ان ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فيكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد
جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر ولذا كفرت النصارى والجواب
ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالمية وقادرية واجبة
فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب
النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة به تعالى وليست هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها
بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوتها فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك
لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه
وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها
تمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو
ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت
صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي
ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعينا وتحقيقه ان الحق سبحانه تعالى صفة كمال من غيره
لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال ايضا تأثيره تعالى

بالصفة



في صفة القدرة مثلا لكان القدرة اختيارية لزم تعدد ورود الحدث في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه
موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان نصفه به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب
للصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

**المقصد الثاني** في قدرته وفيه بحثان الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه تعالى هذا مذهب المليين كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان
مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الوجود وكلتا الشرطيتين صادقتين في حق الباري تعالى و
اشار الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة
اما نفي الحادث اصلا بالكلية او عدم استناده الى المؤثر اصلا او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام والكل باطل
بيان الملازمة انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او
يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجود او يستند فان
لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى موجد قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث
منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها
مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم موجب حادث بلا واسطة من الحوادث وحينئذ
فالقسمة للحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف
ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالحس
والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى المؤثر والثالث بما مر في مباحث العلة والرابع بان
الموجب القديم التام ما يلزم اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب
فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج
الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف وان شئت قلت في اثبات كونه تعالى قادرا لو كان الباري تعالى
موجبا بالذات لزم قدم الحادث والثاني باطل بطلانا ظاهرا اما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب
ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط آخر حادث وهلم جرا اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة المتعاقبة او المجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا
الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات
الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني

عنه الحوادث بحسب ارادته المتعلقة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحوادث وان يبين مع ذلك انه لا يجوز
قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط
بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى الله ذاته
وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق من اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل تلك الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط
قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين في الحادث
اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر الى النهاية محفوظ في استناده وكذلك بحركة قائمة اذ على
تقدير الاستناد جاز ان يكون المبدا الاول موجبا مفيضا لوجود الحوادث اليومية على مادة قديمة
بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت اليه الفلاسفة حيث
جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمية هي الواسطة بين عالم القدم
والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار
تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدا القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري
موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقد تم الاستدلال بهذا الطريق
ايضا وللقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى
ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام
اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما الثاني فلجواز استناد الحادث
الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب
التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير التام في المؤثرية لتوقف تاثيره على شرائط
حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى وانت بعد احاطتك لما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك
ذلك اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم
اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب
الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها
ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي يعولون عليه ويصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان
يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص
مثلا دون ما عداها من الاشكال والالوان اما ان يكون بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح
لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه يسد باب اثبات
الصانع او يكون بمرجح وحينئذ ان ترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مع



مستجمع بشرائط التاثير لان الموجب ازلي وكذا القدرة وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر
حادث اتفاقا خصوصا على رايكم واما لانه تعالى يحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح يجب
الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا معه ومع عدمه ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات
والجواب ان المختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاته تعالى لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار
باحد مقدوريه الى مرجح كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا يستغني الممكن عن
المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن
في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر
عن مؤثر قديم بلا مرجح اي بلا داعية غير ترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم
من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني ولذلك
لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمه يرى جماعة يجوزونه وربما
يختار ان تعلقها لذاته تعالى ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر للاولوية وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير
كافية في صدور الممكنات عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب
الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما لان نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز
ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت
فان ضرورة العقل يدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان
مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بالطبيعة فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تعالى وقدرته
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين فدون كان يمتنع صفاته تخ
فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب بالذات لا بالاختيار الا ان المصنف اورده في صورة السؤال
فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت فانه يجب وجوده
في ذلك الوقت وح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل
من القادر انه بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف
وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته
بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا ويقرب
من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة وزوال
الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجح بلا مرجح واذا وجب الفعل

فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرط التأثير في القادر مرتبة التغير لكنهم قالوا لكن
انما يتصور اذا كان شرطا في تأثير المؤثر منفصلا عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فانه لذاته يمتنع عليه التغير
فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على
ذلك التعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها
لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند
الى شيء فيجب ان لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان
عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا
فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كما
كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي
ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة يقتضي حدوثه كما في الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا **فروع** على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زائدة
على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث
بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من
ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم
التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به فتستند الى قدرة اخرى
فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو الفرع الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول
فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القديم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب
لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لا ستحالة
وجود ما لا يتناهى مع به مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم
الاولوية في نفس الامر مم وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا يصير الى ان الواحد الموجب
لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن
ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه الواحدة
بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهبتم اليه من ثبوت الصفات **الثالث**
قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي
من خواص الكم ولا كم ثمة اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا



فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا ينقطع عند حد لا يمكن
تعلقها بالغير اي بما وراءه وذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل وانما
غير متناهية بالقوة وانما وهذه الاحكام الثلاثة المتفرعة مطردة في الصفات كلها فلا نكررها فنقول ان كل واحدة
من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي
وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناهية
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا القياس فاعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار
**تنبيه** القدرة صفة زائدة على الذات اما بينا من اثبات زيادة صفات على وجه عام وقد احتج
المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام
لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد
وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات
المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في
صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة عدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديم وعدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدر الشاهد
مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغائب ان كان القدرة مثلها اي احدى القدر في الشاهد لم يصلح قدرة الغائب
لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها البعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب
منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست اشد من مخالفتها بعضها البعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر
**البحث الثاني** في ان قدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها
وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه
اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية لله تعالى
دون البعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة المعتزلة جاز ان يكون لخصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء وقيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام
لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة فيكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل ا

لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض غيره فيها واعلم ان المخالفين
في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما ستتلى عليك الاولى
الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي المدبرات امر في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا
وعدما مع اوضاعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهر
ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة بسبب ما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس
من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب
ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في التوامين احدهما في غاية السعادة والآخر في
غاية الشقاوة ولا يمكن ان يقال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بعد دقيقة
واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالاتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين
العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام
لا تنتسب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فافرادها متساوية في الماهية فلا يمكن
جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال
في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا
الى غير ذلك من الامور التي يدعونه فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك
ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا لبطل علم الهيئة اذ مبناه ان
الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في نفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها
تقتضي محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم
منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئة
المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف تثبت لها الاحكام المترتبة عليه
لا يقال وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة الطبايع
والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبايع بل بقرب كواكبها الثابتة
من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع
الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر
في الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على انهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية



فتختلف السيارات بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه
وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف
الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج
الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من الفلك يبطل بساطة الافلاك
اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال الى ابطال الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه
من ابطال الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا
لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق
للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه تعالى
خالقا لهما لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله ثم كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى
غريزته اي طبيعته والغالب على سجيته اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى
توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح و
ذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد
لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على ما يساويهما والكل
ممتنع منه تعالى والجواب ان هذا اي ما ذكرتموه من صفات افعال الله تعالى اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا
وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فيجوز ان يصدر عنه تعالى
مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان
يقول ما يصدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون
متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض
كساير افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت
الغرض ثبوت العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك
علوا كبيرا الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد
الله تعالى فعلا من افعال العبد ويوجده فيه واراد العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده المقدور خلافه لا يقال يقع
مقدور الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدر الآدميين
لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور سواء فيتساويان فيه

والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فرجع الى ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فنسبتها
في هذا المقدور بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم
من ذلك انتقاص قدرته بالكلية ثم تثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية ✤ ✤

**المقصد الثالث** في علمه تعالى وفيه مباحث **البحث الاول** في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء
ودوام انعقاد جمعه ذهمته من قدماء الفلاسفة لا اعتداد بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه عالما مختلف

اما المتكلمون فلهم مسلكان

**المسلك الاول** ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح
متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما المقدمة الاولى يعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس
وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما هديت اليه مصالحها واعطيت
من الآلات المناسبة والمعين على ذلك علم التشريح ومنافع اعضاء الانسان واعضائه التي قد
كسرت عليها المجلدات واما الثانية وهو ان من كان فعله متقنا فهو عالم فضروري ويدل عليه ان من رأى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤلفة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذا من
سمع خطابا منتظما متناسبا للمقام من شخص لم يحتج الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اريد
به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فلم ان فعله متقن بل ذلك شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على
مفسدة وتضمين خلل ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه
فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار و
تبريد الماء او امرا نسبيا ليس لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول بعد انه اي ان يعلم على اثبات
علمه منقوض بفعل النحل فتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها الشكل المسدس لانه اوسع
من المثلث والمربع والمخمس ولا تقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات
وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل السدى
واللحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمن من الحكم فالجواب عن الاول ان
المراد بالمتقن ما تشاهده من الاثر الغريب والتركيب العجيب الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال
ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم صانعه وتوضيحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطابة
اذ الاستدلال على العلم غير خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم
باحسن منه لم يدل على علم صاحبه وعن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله
تعالى فيهما العلم بذلك الفعل مصالحه او يلهمهما حال الاتيان به والله اعلم بالفضل ✤ ✤ ✤

**المسلك الثاني** انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد



والاختيار وذلك لا يتصور الا بالعلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير
عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز
صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثيره عنه واما من جعل العلم مبدأ للقدرة فالسؤال
ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى مسلكان **الاول** انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر في الالهيات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الممكنات وقد ابطلنا فيما سلف على المقدمتين **الثاني** انه تعالى
يعقل ذاته وذاته تعقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء
المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأنه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه
مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدون واسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع
معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي
تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم وتوضيحه بذلك لا يوجب الجزم بان
حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يسمون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه ولكن من اين
لهم ان الحالة التي نجد في انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليل سلمناه اي سلمنا
ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما
بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم
اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاظهر من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علمهما علم البعيد ايضا لانه معلولهما ثم يلزم
ذلك اذ اعلم الشيء الذي هو علته وعلم انه علة له اي للشيء الآخر الذي هو المعلول وعلم انه موجود وعلم انه
يلزم من وجود العلة وجود المعلول ثم يلزم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي
هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم **تنبيه**
مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات
صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا العلم
كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما يستفيد من الاول او علم لعليته كما يستفيد من الثاني يعلم علما كليا فان
المعلوم ماهيته كذا اما وحده كما في المسلك الاول او مع كونها معلولة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية
كلية وكونها معلولة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة
وههنا محل تامل … ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بواسطة او بغيرها … فتم العلم بالجزئيات من حيث هي جزئية لا يستلزم …

التغير في صفاته الحقيقية وقد اعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الانكار قد ناقضوا كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم تجاوزوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية **المبحث الثاني** ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعموم علمه للمفهومات لما تقدم في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة الى الذات وجبة قال بعضهم تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين العالم ونسبة بينها وبين المعلوم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالوصف فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة مخصوصة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك وواحد منا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا جائز التركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور فيها النسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والفرض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا اذ لو علم نفسه او علم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلم وذلك تضمن علمه بعلمه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم به وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالخطوط والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة



الكثيرة والمباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان الملزوم ح والجواب بانه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا البطلان اي بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالعرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه **الثالثة** من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم بها ح عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء فيكون ثمة بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في الاله كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة اضافات وتعلقات ولكن لا نم انه لا يتحد ذات العلم لتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم بالنفس التمييز او صفة توجبه لانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك العارض من المفهوم لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان المجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال و بالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا نزاع فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثاني المعقول كل واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضر في تمييز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعترض عليه ايضا فقال والحق ان يقال لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز بها عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله تميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التمييز لا تنحصر في الحد **الخامسة** منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بعينه بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان

لم يكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال
في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فان
تعلقها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تغير نفس العلم وعلى الثاني
تغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك
المتشكل انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان بحصول الصورة واذا كان اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد والعلم
بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان
علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول
والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى
وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم
احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث معها في ذلك الزمان كان حاضرا
عنده وما حدث قبله وبعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة
حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يفرض من اجزائه اذ الحال معناه
زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير متحقق بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال وماض
ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ العلم بها بهذه الحيثية يتغير بل يعلم بها علما متعاليا
عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان
مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كانت نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كاين وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
[illegible] ما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت
اليه الاشارة وقد انكره ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه تعالى بانه وجد



عين علمه بانه سيوجد ورجح عليه لوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بهما علمان لان
اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم
بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي
عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك
العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر نعم
لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون هذا
العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعل وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين
لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا
هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع
كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر في اوانه
وغير المعلوم اي ما ليس معلوما غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير
العلمان وعلى هذا التقرير الثالث الى الاول والاصوب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع
الجهل بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت تغاير العلمين ابتداء وتشهد لما قلناه قوله وقد يعترض
هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقادا انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير التنافي
وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام
الرازي وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارى
سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل
عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه

السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى
السلب الكلي كما زعمت الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء
من الاشياء المفهوم من المفهومات وكذا اعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب ان التسلسل
في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال
انه قد يكون علمه بعلمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم
بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضادين والاختلاف فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من
الموقف الثاني [illegible]

وانكره المعتزلة لوجوه الاول انه لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها دائما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات تجب اشتراكها في اللوازم فان قيل فرق جوابهم بهذا الالزام عليكم في العالمية فانه ان تعلق عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا انا ندفع هذا النقض بالعالمية بان عالميته تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلمين والعلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به اليها والا نتوقف كما في ساير الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بمايز ما الشئ فربما كان ذلك الشئ مبدا لحكم مختص بالثاني من الوجوه انه نعم عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة لان العلم بالشئ غير العلم بشئ آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه بنفسه زائدة على علمه بجميع العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي تخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله ولا يحيطون بشئ من علمه ولا يحيطون بشئ من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر وان التعميم عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام قابل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري تعالى فيوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه

المقصد الرابع في انه تعالى حي وهذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدلايل السابقة وقد اتفقوا ايضا اي على انه عالم الاشر ذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما تشعر به الكلام في المحصل حتى قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس ذلك الاعتدال بالحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بشئ من هذه المعاني في حقه تعالى



فقال الحيوة انما هي كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورتين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية فلابد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فقد يقتضي لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر اشته نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل

المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد هنا من تصويرها ولاثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده ان الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي اي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ومن وافقهم من جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما اي فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون ساير الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح هف وليس ذلك المخصص هو القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع الوقوع اي العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا والا لزم الدور فاذا هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا وهو ظ فان قيل الارادة

من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بضد آخر
وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في آخر فيعود الكلام فيها فيقال لابد للتخصيص
من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة
الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة
فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى
وجه مخصوص وجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه وامتنع الجانب الآخر وح فيلزم الايجاب
وسلب الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه
وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكان كل واحدة منهما لذاتها
متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة و
حدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء
انا لا نم ان كل علم فهو تابع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي
الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب
في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا

## البحث الثاني

ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا فلزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبائيين
وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه
عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها
يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن
الذي يحدث في المادة وذلك لان المعدات تخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ثم
فيه الاستعداد المستقل وهنا ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها
فالارادة بهذا المعنى قائمة بذواتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر
ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ



لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما
لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته وبعدما
بطلانهما من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى وقد علم

## خاتمة

في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون
نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه
غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولابد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته وهو القول الآخر له واما معللا بغير ذاته
وح اما ان يعلل بامر قديم قايم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قايم بذاته وهو قول الكرامية و
موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة وقايم بذات غير الله تعالى ولم يذهب احد اليه ويبطل
الاول انا نعلم بالضرورة ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس
لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض
لا في محل وان نسبته لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى
من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا في
محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم
فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره و
لا تاويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه
بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات
النقص فامتنع اتصافه بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى
انه حي يحيى مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالبصر والسمع وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة
لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا
المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع
والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا
كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان امتناع خلو المحل القابل عن الشيء وضده وهو دعوى بلا
دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه
عن النقايص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزه مبراة عن شوائب النقص وح فليعول
عليه اى على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اتفقوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر...

المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا مضى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو ضعف لانه تطويل للمسافة مع التسبب للاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضروري والدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي فيها سوالنا بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تحقيقه قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وساير نظايرهما نفس العلم المتعلق الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار وللخصم في هذا الابطال مناقشة قد حررت هناك فهولاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زايدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بالعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثير الحاسة عن المسموع او المبصر او مشروطان به كساير الاحساسات وانه اى التأثير المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثير و لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس ذلك التأثير ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت

## المقصد السابع

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق



الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له تعالى به اى بتصديق الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه فثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق دعواه ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكلما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان كل حرف من حروفه التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التي لها اول زمان او آخره او وجوده اجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف و اصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هذا الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير اى ليس متحدا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اى المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه

وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالممتحن لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد فلا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكن لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارة في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى نحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من الكلام النفسي المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما يفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطيهم فايدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبينوا عدم المعنى الزايد على العلم والارادة ويحققوه اي على تقدير هذا البرهان نسميه القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا للطلاب الحق في مزالق الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والنهي في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف ثبوته لله تعالى الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا هف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما



صح به فيما يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي يعتمدونه انما هو في اللفظي واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد وقد يرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن ليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض فان قيل تخصيص القدرة والارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا يقاس على الامر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان المتاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحادث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة فان اذ ظرف زمان ماض فيكون قوله تعالى الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للتحدي حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثه والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اي القرآن موصوف بانه منزل ومنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته الثامن قوله عليه السلام في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كلا وبعضا والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه وانا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع بالقرآن وهو رفع او انتهاء ولا منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي حمل هذين الوجهين

في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب عن الوجوه العشرة انها يدل على
حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما تحققته

## تنبيه

كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالايجاب وهما
باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة
وقال ابن سعيد من الاشاعرة وهو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير
احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواع فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه
والجواب منع ذلك فهي انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم
بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد بدونها ومعها ايضا فليس
كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا
اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون
الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
المنسوبة الى الله تعالى وستعرف بطلانه والثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله والجواب عدم وجوب الاصلح اذ لا يجب
عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص
والنقص على الله ممتنع اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه سبحانه ان يكون نحن اكمل منه في
بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته صادقا اذ اللازم النقصان في صفته مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات
التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود
المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فيه فان النقص في
الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يسكتون
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا
يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب



وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه تعالى باطل فانا نعلم بالضرورة ان من
علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا
لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عم بكونه صادقا في كلامه
كله وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى البيان اسناده وصحته ولا
الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق
النبي عم انما يعلم بتصديقه تعالى اياه وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب
ويجب ان يكون كلامه صادقا فصدق النبي عم انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا اثبت صدقه
تعالى بصدق النبي كما قلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق
عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى
على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام النفسي هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا
المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة والاسلام

## المقصد الثامن

في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على
ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبعة التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض
اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم
الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر وان سلم لم يفيد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم

ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع
صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزه عن النقايص ولا يدل شيء منها على صفة زايدة على ما ذكروا والجواب منع التكليف بكمال
معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم
به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا التكليف بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع
المكلفين بل ربما يعرفه كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهم من عداهم وهؤلاء ان
كانوا اكثر منهم ولكن لا يمنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات
زايدة اخرى بيانها ان تلك المسايل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه تعالى باق بحصوله لكن اختلفوا في كونه
صفة ثبوتية زايدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود
محقق دونه اي دون البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ورد واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث
فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج
من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زايدا لكان
الحدوث ايضا وجوديا زايدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة وحاله
لاستقلال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون
حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زايدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية لتجدد معية الباري سبحانه مع الحادث ولذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات
وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اي نفى كون البقاء صفة موجودة زايدة القاضي ابو بكر والامام امام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة فقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زايد عليه لوجهين الاول
لو كان البقاء زايدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء
والمفروض زواله وح يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل
وجود الوجود نفس الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكره نوعه يجب ان يكون
اعتباريا الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا
فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان
هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون
الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في
الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ
يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه اشار بقوله وان اتفق تحققهما معا



## تنبيه

ثبات البقاء فقد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار
الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زايد على الذات واخرى بانه معلل به الوجود في الزمان الثاني
واول الوجهين للنافيين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا
ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر والثاني
اي الوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا
على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله
الجمهور المحققين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زايد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على
كونه صفة موجودة زايدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا
تطاول عليه الامد منه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه وبعد
فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا يجري
مدة متصلا وانه بابطاله اي بما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين
منها لا وجه لصحته والذي يخصه اي يخص بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور
كونه وجوديا وان اراد انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحيز كما فسره اي فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ
ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز مختص
بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا نفسه قلت الصفات السلبية لا تعلل
بخلاف الثبوتية وغيرها من المعاني فالتصوير اي فعلية التصوير بذلك المعنى اولا ثم التقرير والتحقيق باقامة
الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق في مباحث الامور العامة من ان القدم
امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف
الله تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء
ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي
استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء
بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي يستحيل في حقه تعالى
وايضا لا فايدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار اذ يجيء ان الغالب
لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه
الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفايدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر في الاذهان

لان العرش اعظم المخلوقات فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى على حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم من عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى كالقصد ودون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم تقم عليه دليلا ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد الاستيلاء والقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

تنبيه

الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز عما تقرر وثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع جميع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شائع وخلقت بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك المخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية له في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة اليد مجاز عن القدرة وهذا بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اي لفظة بيدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبي فلبي يدي مسور وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة فيقدر به فيجب الحمل على التجوز عن معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني قال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر اتفاقا ان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها لا يوجب الاجمال فوجب



ان يحمل على المجاز عن البصر او عن الكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تدمع ورقرق الشراب مائلا لا منه اي جار و ذهب ولذلك الدمع اذ دار في المحاجر او اراد الجناب يقال لا وجنبه اي جنابه وحرمته الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام في اثناء حديث طويل فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتنزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى ويقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله فيها رجله الصفة التاسعة الاصبع قال عليه الصلوة والسلام ان قلب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة العاشرة التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هو الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يكون بالغير بل يقال به اي بامكان الشئ في نفسه يتعلق المقدور به فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور موجودا لا الصحة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى لذلك اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصفة اي امكانه الذاتي الذي لا يكون تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل الفعل والترك على سواء من الشئ المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى اسناد الكون الى غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثباته

الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل موصوف بكف لا كالكفوف وقيل فاول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره له وبيان انه وجد روح اللطافة فان البرد ليطلق على روح وراحة وطمانينة وقد ورد فى الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجده وتمنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو ماول بظهور تباشير النجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان ممنوعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعانى وفخامتها مجانبا عما يوجب ركاكتها فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها

## المرصد الخامس

فيما يجوز عليه تعالى اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول فى الرؤية والكلام فى الصحة والوقوع وفى شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول فى صحة الرؤية وقد طال نزاع المتكلمين فى العلم فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدى اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا فى حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زايد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان فى الثانية زيادة ليست فى الاول قالت الفلاسفة هى اى تلك المغايرة والزيادة عايدة الى تاثر الحدقة لا الى زيادة فى الانكشاف هى الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس الى الاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتاتى له ان يدفعه اى هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثانى من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شىء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اى تاثر الحاسة منهما لما



كان الا كذلك قلنا كل ذلك الذى ذكرتموه يدل على تاثير الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التى هى الابصار اليه اى الى التاثير فلا دلالة له عليه فلا هى اى فلا ابصار يتاتى وهل الرؤية هو اى تاثير الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله تعالى فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة ويمتنع عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم فى ذلك ساير الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة واما الذى لا مكان ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه ذلك جواز رؤيته بالنقل والعقل فجعله مسلكين

## المسلك الاول

النقل وانما قدمه لانه الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع ان يكون نبيا كريما وقد وصفه الله تعالى بذلك فى كتابه بل ينبغى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود منها الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثانى انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن فى نفسه وما علق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الا اعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عليه السلام لما يسال الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال الرؤية بمعنى العلم ومكانه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابى هذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى بعد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد ومخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بدليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المودى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اى حمل الرؤية المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية لا العلم

الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على
الاول انهم انما سألوا رؤية ذاته بل سأله ان يريه علما وامارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة والتقدير
الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية
اى اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك وهذا تأويل الكعبي
والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني
فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب ح السؤال واما ثانيا
فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عم من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله انظر الى
الجبل المنع من رؤية الآية اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل
بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في دكدك الجبل لا في استقراره
الثالث من تلك الوجوه انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا
وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة
اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة يقطع دابر هؤلاء لاقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة
المسئول وهذا تأويل الجاحظ وتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما
اولا فلانه لو كان موسى عم مصدقا بينهم لكفاية في ردعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم
عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها
كما لهم الهة والا اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في
الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال بل الحاضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم المعجزات الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا
الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن اخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية
واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم لم يريدوا الا ان
اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك
الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان لما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم
وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا
من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على
صدقه معجزاته وزاد عليهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه
وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بالسمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت
من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وجعله فعل ابراهيم



وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد
طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل
التفاوت فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يأول قول
الخليل تارة بما ضعفت وهو ما روي انه جبرئيل عم عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله
وضعفه انه خاطب الرب والجبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف
يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته
اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع
انه كان يمكنه اى يمكن موسى ذلك اى ما ذكرتموه من التأكيد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان
يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا
الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم
بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا
والغرض من البعثة هي الدعوة الى ان الله تعالى واحد وانه كلف عباده باوامره ونواهيه لتعريضهم
الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز
ان لا يكون شريعة موسى عم آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية وسؤاله
لطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكلم في معرفة الله تعالى و
ما يجوز عليه دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما تنزه عنه من له
ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه يشعر بالتجسيم عند
رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر فالقول
في جوازها من الانبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اى الاعتراض عليه فمن وجهين الاول
انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه اى وجود
الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته
ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق
بل على استحالته الجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة و
الا لزم الاضمار في الكلام وانه اى استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه
محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته اى في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل
الاستقرار بدل الحركة ولا محذور منه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اى كونهما مجتمعين لا وقوع

شئ منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها بعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا
او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشئ في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا
والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون
هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه متفق على تقديري وجود الشرط وعدمه
الا ابطال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر
في اللغة من مثل قولنا ان جئتني اكرمتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما
هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية
فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جميع الاصحاب والله
الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود و
هو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول
والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ومن الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية
مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما
عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص
الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي
الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا
لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر
واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب
منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه



مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في
حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل لو صح لوجب ان يصح رؤية كل موجود
كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة
الرؤية لشئ تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله تعالى
بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق
الله تعالى فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار والقول بهذه
مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اي انكاره الا استبعاد ناش
عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اي الاحكام الثابتة المطابقة لما في نفس الامر لا تؤخذ من العادات
بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى
الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور
من وجوه الاول لا نسلم انا نرى العرض والجواهر مقابل المرئي هو الاعراض فقط قولك نرى الطول
والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم
والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذي
هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله لما لا حاجة الى
اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض
فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان الجوهر لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض فلم [illegible] حاجة في الطول الى
شئ سوى الاجزاء والمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء
شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اي بتلك الاجزاء وان
كانت متناثرة متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي
بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضيا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء
المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض
لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها اي الصحة الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة
له الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد
بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية
او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضروري انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم
لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركا اما اولا فلان صحة الرؤية
ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا يماثل صحة رؤية الجواهر اذ لا تماثل مما ليسا

منهما مستلا الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس او تخييل ان يرى الجسم عرضا او
العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير
تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى
ان متعلقها ليس خصوصية كل واحد منهما اي من الجوهر والاعراض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه
هوية ما من الهويات خصوصية تلك الهوية جوهرية كانت او عرضية فلا ندرك لها فضلا عن ادراك انها اي جوهر
او عرض واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله
الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض و
التبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جوهره اعضائه والى اعراض يقوم بها اي تلك الجواهر
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن تمييز منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها
ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي هو الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان
الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا
يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى فتصح رؤيته
الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اي بين الجواهر والاعراض ليس الا الوجود او
الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة والجواب
انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو مما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان
ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية وما
لا نعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمه فيهما اي في
الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق متعلقها الا
المشترك بينهما وهو الوجود فاما مع خصوصية يمتاز كل منهما عن القديم فاما هو الحدوث وقد
ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وهو بذلك المط الخامس لا نم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز ان يكون سببها كذلك اي عدميا والجواب
ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما هو مؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك
اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم
فلا يكون عدميا قلنا وذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج
حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد صرحتم القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة في حقيقة



واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود
لفظيا كما مر وكما علمت في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان التمسك بهذا
الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه و
وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقد المتمسك به و
لما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية لما عرفت
من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية متمايزة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء
ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم حمله الافتراق كالفرسية
والانسانية ونحوهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيئات الاشياء
اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها
وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا كالبتة يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا ستره به فما
ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء فالهوية هو بعينه مفهوم ذلك
الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس
لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالآخر كالسواد والجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد
الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين المهية بالمعنى الذي صدرناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات ويلزم منها صحا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا
المقام مزلة الاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن منه من التقرير والتحرير لم نال فيه
جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر واعمال التدبر والثبات عند البوارق اللامعة بين الافكار و
عدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية
حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولعل العون والمنة في ادراك الحقائق
والاهتداء الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت
صحة الرؤية ثابتة فيه لم لا يجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعا والجواب يعلم مما تقدم لك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها
هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح
المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط
شرط معين ولا التقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى

لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر
اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفا
كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى التفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق
به من الأحوال ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا أو في هذا المتروح مكافات آخر اطلعك عليها أو في
تأمل فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل على الدليل العقلي متعذر فليذهب إلى ما اختاره الشيخ
أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مرت عدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية بأن
المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة أي في دار الآخرة قال الإمام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الأمة
في هذه المسئلة على قولين فقط الأول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد ثبتنا أنه يصح فلو قلنا مع القول
بالصحة أنه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للإجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي و
الإثبات بل كلاهما مثبتان معا ومنفيان معا وهو أي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لأن خرق
الإجماع إثبات ما نفاه كما إذا ذهب بعض المجتهدين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية فأحدث
القول بالموجبة الكلية أو نفي ما أثبته كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الموجبة الجزئية فأحدث
القول بالسالبة الكلية وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية فأحدث القول
بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية فليس خارقا للإجماع إذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل موافق
لطائفة في إحدى المسئلتين وللأخرى في أخرى كما في ما نحن بصدده وإليه أشار بقوله وهذا القول الثالث
إنما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منها لا يخالف الإجماع ولا يخرقه بل كل واحد
من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجتهدين وإن كان خارقا لما قال به الطائفة الأخرى
وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فإن القائل قائلان مثبت
لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة ولكن لو قيل به
لا يكون خارقا للإجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة أخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا
عنه بل يكون جائزا بالإجماع فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان

## المسلك الأول

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة أن النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم أي انتظرونا وقال وما
ينظرون إلا صيحة واحدة أي ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون أي فانتظرون وقال
الشاعر وإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب أي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار



ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الأمر الفلاني أي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل
حينئذ باللام يقال نظر الأمير لفلان أي رأف وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى قال الشاعر
نظرت إلى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي × والنظر في الآية موصول بإلى فيجب
حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض بوجوه الأول لا نسلم أن لفظه
إلى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ومعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول
الشاعر أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلا أي نعمة ويقرب منه ما قد قيل أن إلى
بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيها إلي فإنني طبيب بما أعيى النطاسي حذيما أي فيها عندي ومعنى الآية وردت
مبشرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك رؤيته تعالى فإنها أجل
النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه الثاني النظر الموصول
بإلى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
أن العطاش ينتظرون نظر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج لظهور الهلال والجواب لا نسلم أن النظر
ههنا أي فيما ذكر من الأمثلة للانتظار بل في الأول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون
إليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كما ذكر في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والإيصال إنما
الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها أي على غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني أي ناظرات إلى جهة الرحمن
وهو العلو في العرف ولذلك يرفع الأيدي في الدعاء أو ناظرات إلى آثاره أي آثار الله من الضرب و
الطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وأن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة
لأنهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث أي يرون سجاله
ويجوز النظر المجرد عن الصلة للمرورية كما مر آنفا وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية إذ
لا يصلح بشارة للمؤمنين لما مر من أن انتظار النعمة غم وبعد وصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض
أن النظر مع إلى حقيقة في تقليب الحدقة لا الرؤية يقال نظرت إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان متناقضا ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية
لنفسه وانظر كيف ينظر فلان إلي والنظر بمعنى الرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظرون إلى تقليب الحدقة
لما ذكرنا ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضا والتحير والذل والخشوع
منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة

نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الوصول بالى حقيقة فيهما والازم الاشتراك ولا ملزوميها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجازا ولكنه لا تعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نور الله ونعمه اي ولاي شيء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد تم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا نجده لكم نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمنا وقلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الاشياء كلها مجازات اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو تقليب الحدقة وعلى تقدير كون النظر حقيقة التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا الرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليها اشار بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمه العدو وجهة العدو وآثار العدو ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية لا يكون لغة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية بكيفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية والطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور فيحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليه في المسائل العلمية التي نطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه كون المؤمنين مرائين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد للتعيين المقام الثالث في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهو ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرايناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا اما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن قطعا لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية



ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه لم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمراة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان كان كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط وظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يقيل لطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه تقسيم ذلك الخط المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادثتين وكل من الطرفين وترا الزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان ترى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا واذ يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا بل تحليف لضيق الزاوية الحملة في الناظر من الخطين المتصلين منه لطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند سطح المرئي وان اختلافه بالصغير والكبير في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت اي الزاوية في سعتها

في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية ح لعدم انطباع صورة
قال المص وضعفه ظاهر مبناه على تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأى سائر
الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل
منها او بعضها اصغر مما عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى الثبوت ما هو اصغر منه ورؤية اي رؤية
كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفها ضعفا واكبر من ذلك
وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب
ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية البعض دون البعض تمت معارضتنا الدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم
نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا
معارض اي منقوض بجميع العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم الوقوع ولا سفسطة ههنا
فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم
الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل
المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل
لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب
اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية
الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة
دون الغائب وح جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماع الشرائط دون رؤية الغائب الثانية
من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة وما في
حكمها نحو المرئي في المرآت وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه
بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان
لا يشترط في رؤيته اي رؤية الغائب المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤية
الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق
المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة
المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى مح اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو
ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبهة

السمعية



السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف
الى البصر انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري بمعنى رأيته ولا فرق الا في اللفظ وهما اي قولان متلازمان
لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية نفيت ان تراه الابصار
وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في
الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه
مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا
عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه
الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ
حقيقته النيل والوصول ح انا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك
الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بتلك الكيفية
الاحاطية اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الرؤية البارى سبحانه لامتناع
الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال
رأيته وما ادركته ببصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية
سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورد
العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان اعتبر العموم اولا ثم ورد النفي عليه فيكون سالبة
جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا اما نقول لو ثبت
ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق وان اعكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية
حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم
في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار
لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة
مواجهة وانطباعا على ما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة المطلقة مطلقا واما عن الوجه الثاني
اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح البارى تعالى بانه
لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل
على امتناع الرؤية بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح بنفيها لحسنه اذ لا تمدح

المعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن كذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء
كما في الشاهد الثانية من الشبهة السمعية انه تعالى ما ذكر سوال الرؤية في موضع من كتابه الا واستعظمه
وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا
رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب لسائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت
الرؤية لما عاتبهم لسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك
السوال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة
ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا
استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بالاتفاق
ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما فعله اي منعه حين طلبوا امر الممتنع وهو ان يجعل لهم
الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة لقولهم وطلبهم وقد مر هذا
في المسلك النقلي من مسلكي الصحة الثالثة من تلك الشبهة قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم
يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر
في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على ألسنتهم واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفصل والجواب ان التكليم
وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذنيب للكرامية
والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية يكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها
اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام
الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب
انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة
وحيز وما ليس في جهة وحيز فانه ليس بموجود ولعل هذا فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا
الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم الوهم فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي
ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني العلم بحقيقته الله والكلام في الوقوع

والجواز



والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقته تعالى غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و
غيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة
كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا لا يلحقه العدم ليس بجوهر ولا في مكان
او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافية تطلق على النسبة
المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كلما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة
وغيرهما والصفات الاضافية لكونه خالقا ومبدا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات
لا يوجب العلم بحقيقته المخصوصة بما هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة
في نفسها عن سائر الحقائق واما الحقيقة تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها
كما لا يلزم من علمنا بالصور والآثار عن جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة
مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا
ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم منه من صفات
الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات الشخصية
كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اي قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه
لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب
ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقته الله
تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن
عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر واما في
الرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فلان لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته ليست ببديهية و
لا يمكن تحديدها بعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة
والحد لجواز ان يخلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا
سابقة نظر لما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب
ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد المقصد
الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله
سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم وهي واقعة بقدرة

العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختياره وقالت طايفة هي واقعة بالقدرتين ثم معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيرها وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين البصري هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهب الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وح فاما مع كون احدهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله تعالى متعلقة بقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان يكون اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال يوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النايم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء في الحركات لتخلل السكنات



والمتحرك مما باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث ينفي في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المتحرك منا لا صفة متحرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها تفصيلا الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه ومستقلا فيه وان يتوقف ترجيحه على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجايزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون ذلك الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت اي احتاجت الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اي هذا الرد نظر فان ماله اي مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا يرجح فعله على تركه يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه الا

لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى
وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا فى الفعل وح لا يتجه النقض و
يتم الجواب ولما كان لقايل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا
اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار
لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا موجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه
قادرا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة
الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة
الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب
واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل
الاختيارى بكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه واما على راينا بجواز الترجيح بمجرد تعلق
الاختيار باحد طرفى المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع
كونه اتفاقيا واقعا بلا موثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد كررناه مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة
القايلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين واتباعه يدعى فى ايجاد
العبد لفعله الضرورة اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد
يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى الساقط منها
ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستند الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم
يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخرين اذ لا مدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اى
انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة
الى الاختيار فى الاول وعدمها فى الثانية لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدمها اى
عدم تاثيرها فى غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ كالفعل الاختيارى مع غيره
كالقدرة والدواعى وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا
ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اى كون المدار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون جزءا اخيرا من
العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الائمة
كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف



له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستناده له
على ذلك فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة
سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع
يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اى المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة
منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافهما قال الامام فى نهاية العقول والعجب
من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الاخر على الداعى الى احدهما
ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين بعدم كون العبد
موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم
بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان العلم بتينك المقدمتين يبطل
الاعتزال يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكن لما ابطل الاصول التى عليها
مدار الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم لمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى
بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى
التحقيق والتدقيق فظهر انه فى مسئلتنا هذه جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل
عن القادر على الداعى ووجوب حصوله لا ينافى القول بان القدرة الحادثة موثرة فى وجود الفعل
وانما ينافى استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول
اى التاثير لا فى الثانى اى الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه لانا نقول غرضنا فى هذا المقام
سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين
مساعدا لنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين ان يامر السيد عبده بما
فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا
لا فرق بين ان يعذبه السيد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل
القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر
الاعتزال فى هذه المسئلة وان سلك المبالغة فيه تمويه وتلبيس اتقاء كلامه واما غيره
اى غير ابى الحسين فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها
الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر

والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وابطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فايدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة الله تعالى فيجوز ح ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثاب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما تمدح الشي وتذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاقبته فان ذلك باعتبار انها لها محل لا موثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم يحصل ابتداء وعقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا اسبابا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكره ان لزوم القايل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزم علينا في مسئلة خلق الاعمال لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان في حد نفسه بحيث يقوم دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى



فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شي منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على على ان المعتزلة يذهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الدواعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ان ايمان ابي لهب مامور به اي امر بان يومن وايمانا وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يومن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يومن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مامورا بان يومن بانه لا يومن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه مع عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديقه بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا بتصديقه كان عالما بتصديقه ضرورة وحا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه تعالى في الاخبار لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على المذكور مع لا استلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باثباته فايدة واعترض عليه بان الايمان واجب لما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المح دون الاول فليتامل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل مح فيكون التكليف به ضايعا لا طايل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمح وعارض الفايدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو العارف به بصفاته المذكورة لا بمعرفته من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا بالافعال بظواهر ايات يشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها الله على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون

باحده ما فيه وعد ووعيد كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به
فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة
نحو اياك نستعين واستعينوا ولا يبقى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد
باعانة من الله السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عم سبحانك
اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر والرجعة نحو ارجعون لعلي
اعمل صالحا ولو ان لي كرة لاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان
جميع الافعال صادرة بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل
شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعاله وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل
ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ختم الله على قلوبهم ومحموله
على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا
في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات
مطلبنا المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم
ورأوا فيها ترتبا ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم
لهذا الاسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على
مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في
زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم على انه واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اي
الجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط فهو تحكم
محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم احد الامرين للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قايمة بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قايمة بغير محل القدرة ما اختلفت المعتزلة فيه فذهب بعضهم الى
انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الى المرمى فان



الاصابة في الالام بحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها
والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار
بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل القدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها
فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام
في المضروب والاندفاع في الثقل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة
عليهما والمعتزلة القايلون باستناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه واحتجوا
بالاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته
فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق بيننا وبينكم فهو بواسطة
ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها
واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس في
كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدرة
الثابتة للعباد فالايد القوي يقدر على حمل ما لا يقدر على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله
تعالى لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة
في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى الله تعالى بالقدرة الحادثة لا ابتداء
بل بتوسط افعال اخر والآمدي جعل هذا التاييد وجها ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم منه وجوه
الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال
في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام
الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا
والايلام بالايلام ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها
والبحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست بمباشرة بالقدرة
فهي بواسطة الثاني المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم
حمل فلان الثقيل والم زيد بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي
فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف
بالافعال باعتبار انها محل لها مع خلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق العبد للمدح والذم باعتبار
المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب ساير العاديات واما حديث النسبة فمبني
على الظاهر بحسب العرف ولا ينافي الواقع بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم منقوض باجراء العادة

بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء
في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل
المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال
مقدورة لهم ومتولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة
من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله
وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على
حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد
موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده ودواعيه وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون
من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل لوجوب استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى
سبب والمتولد محتاج الى السبب مطلقا وقطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الافعال وهو
ان الاختلاف الى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة وذلك ان نقول جاز ان
يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت
الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع
عليها فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في ارائهم من الاضطراب والتناقض
الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع
مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسيط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك
لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه
مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال ثم في انه يقضي الى جواز حمل الذرة للجبل
العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيه فتقع
الجبل بها اي بتلك للاعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما
ينافض اصلكم في جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا
وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المقصد الرابع من الموقف الثاني
ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليد الاجتماع والمثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة
في عين ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه توليدا مشروطا بوجوده فلا يلزم
اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحمل
الكلام وجها آخر وهو ان تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد لا في غيره وذلك التاثير ليس الا على سبيل البدل



بما ذكر كيلا يجتمع تاثيران على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العبد
الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد له تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة
ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم ابو هاشم عليه في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب
هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى سبب من اسباب المتولدات وهو على الله تعالى محال والجواب ان
ذلك اي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه
بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في
الغائب في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا مع انه اي الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع
وجود الاعراض بدون محالها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر
هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والاعراض و
جوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار
بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة
فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر
لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة
الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا فعل من
النظر وحصل العلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل من التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة
وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر
فلو ولدت المعرفة بعده اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف
بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر قد
حين كونه مولدا للعلم ولو عارضته الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته الشبهة لانه بل
معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد
ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني لا نم امكان عروض
الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر
اي ان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض
الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع
ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة
توليده دفع فعل العبد لفعل الله تعالى وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو
فعل العبد ايضا قلنا لا يبعد مثله في امساك الايد القوي للشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة

عليه عن ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة
الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تجيء
الا بالتوليد اذ لا يفعل وجود صوت الا بالاعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك منها وكذا الحال
في الالم الحاصل من الآدمي ولو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شرطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على
الاطلاق بحقيقتها على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفته آنفا وقد منعه ابو علي في التاليف
القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التاليف
يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة بجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد
لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين
القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه
دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنع مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف
والوهاء اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما حال الحدوث لا حال البقاء
والثاني كالاعتماد اللازم للسفلي فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه
ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهاء في ابتداء كونه
ودوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في
الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا الخصوص الابتداء
او ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا
في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه بل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح
فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي له راغم لاصله في التوليد لان ترتب الموت على
الآلام يقتضي تولده منها كما في ساير المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا
على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تعالى والكتاب فان نصوصه واردة عليه قال
هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل
بالضرب وغيره من افعال العباد بل متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه
الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد
من فعله لحصوله بفعله على حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان ولا الطعوم من
العباد لا مباشرة لقدرتهم وهو ظ ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب
ونحوه من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر



لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض
فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك
الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه متولد من الاعتماد
وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهاء وكانه اخذه من قول الحكماء سبب
الالم تفرق اجزاء الاتصال والوهاء يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الوهاء قليلا وكثيرة لا بقدر الاعتماد
ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف
ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها والجواب ان اختلاف الوهاء المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد
كاختلاف الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الانكار من الاعتماد الواحد اي في امر واحد متولد
من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير توليده من الاعتماد الى اختلاف
القابل كما استند اليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهاء المختلف الى الاعتماد
الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا تجوزون
استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهاء بين الالم والاعتماد
لما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوهاء تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهاء كما يحصل بدخول
الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين الالمين متفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهاء
الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهاء بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير
مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن
احداث الالم بلا وهاء من الله تعالى ام لا هذا ينبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى
متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون مسببا للوهاء وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله تعالى
جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ان
يقال بل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهاء لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى
افراده ولذلك لم يذكره الآمدي المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليه
الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن
خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء

هو الاطراد والآن يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو
لاوايل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجبولا عليها ومجعولا
عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك
ووصفوهم بالانوثة اذا اقرهم على الجعل التحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم الله
قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في
اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الكفار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتعلم تلك السمة
الملائكة فيذمون من اتسم به وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذم
ولعنة من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة
المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكأنه ختم على قلوبهم لان قطع
اللطف مانع عن دخول الايمان كما ان الختم مانع والطبع والاكنة مانع من الدخول الرابع وهو لبعض
اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن منع دخول
الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الاتيان على
اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيك فساده
ويبطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان ختم الله استيناف لبيان
السبب وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع
وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص
لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي اولوها التوفيق والهداية
فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب
للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وخلق القدرة الحادثة على الطاعة تحصيل تهيئة الموافقة
وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها
الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة
وايضاح سبيل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اى هذا التاويل
امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي
وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني
الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما



ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة انفسها بل في
وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون
كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان
الزمان الذي في علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله قدره الله له وعلم انه يموت
فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى ما يسبق من امة اجلها
ولا يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا ابل تولد منه
موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له وادعوا
فيه اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد ساير المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول
مائتا باجله الذي قدره الله تعالى له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم يجلب بفعله امرا لا
مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير
حق واستشهدوا ايضا بانه ربما يقتل في الحنبة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في
الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اى ويحكم العادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره ذهب جماعة الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع
بالاجل منسوب بالقاتل والفرق غير بين في القتل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل
القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر لولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح
في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب
موتهم لقتلهم في ساعة الى الله تعالى واذا كان فعله تعالى خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها
واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير
دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان
دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء نعوذ بالله
من ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا
كان او حراما اذ لا يقبح من الله شئ ليس ما ذكره تحديد الرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك
لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما وربما قال بعضهم
كل ما تربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من
الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز

عندهم لانه يصده وداباهم اى المعتزلة فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة فى الارض الا على
الله رزقها فلانها حلال صادق ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزم
ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك
الذى يرد عليهم ويلزمهم تارع عليه مذهبنا واصلهم فى الحكم على الله بتجويز ولا يجوز وذلك الاصل هو القاعدة
الحسن والقبح العقليين فانهما متشاركان لا بانيه كثيرة متفرعة عليهما وابطلان الفرع اللازم يشهد بصدق
على بطلان اصلها الخامس فى الاسعار وهى الرخص والغلاء المشعر لهو الله على اصلنا كما ورد
فى الحديث حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام فقالوا سعر لنا يا رسول الله
فقال المسعر هو الله واما عندهم فتختلف منه فقال بعضهم هو اى السعر فعل يباشره العبد وتيسير
ذلك الا هو اصطلاح منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو فعل متولد من فعل الله وهو
تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب اى من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع
الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا
على جواز اسناد الكل اليه تعالى جميعا فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا فى التفصيل منهم
من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى لايهامه الكفر وهو ان
الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب
التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة هى فى الاسناد تفصيلا و
ذلك الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال
الله خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها
مخلوقة لله تعالى اتفاقا وكما يقال له ما فى السموات وما فى الارض اى هو مالكها ولا يقال
له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه تعالى ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر و
الفسق معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير الارادة الحادثة عند من
اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور بها كاره للمعاصى والكفر وتفصيله ان فعل
العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
لنا انه مريد الكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى
قدرته تعالى ابتداء وخالق الشئ بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى فلا بد فى تخصيص بعضها بالوقوع باوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة
وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اى من الصفة المرجحة

المرجحة



فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص بعض الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما
لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم
جهلا والله تعالى اعلم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان
يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه لقصوره عن تحقق ارادته ولانه لا يتصور منه اى من العالم
باستحالة الشئ صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة
وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان
المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا بد لترجيح الصفة وتقصد هذا الذى هو مذهبنا اجماع
السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن
فان هذا مروى عن النبى عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا لا ربما يحتج ايضا
وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس بافعال العباد الاختيارية كما يا وله
به المعتزلة ويدفع هذا الوهم انهم كانوا يوردون كلامهم فى معرض تعظيم الله واعلا بشانه والاول ما شاء
الله كان دليل الثانى وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا ما لم يكن لم يشاء الله والثانى ما لم يشاء لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى
قولنا ما كان فقد شاء الله احتجوا اى المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى بوجوه عقلية
الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء
سفها فيلزم السفه فى احكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف
ما يريده سفه وانما كان كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به وتوضيحه وجوه
ثلثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان العاقل
منه امر حقيقة مثلا انه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثانى وهو انه لا يريد
الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه فى الامر بما لا يريده الامر الثانى
انه اذا عاتب الملك ضاربت عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره
بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضى الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف
ما يريده ولا سفه فان قيل ههنا الموجود صورة للامر لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يؤدى حصوله الى
هلاكه اجيب بانه قد يامره به اذا علم انه لا يحصل وكان بالامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق
به اصلا الثالث ان الملجأ الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثانى من وجوه
استدلالهم لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله واتيانه به موافقا لارادته فيكون طاعة مثابا به وانه باطل بالنص
من الامرين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه فى الصور المذكورة فال

الآ هي يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة
المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد مطاعة له وكيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان
مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر لان القول الشائع
ينبئ عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه
والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان
الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعلية له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس اي الرضا انما هو باعتبار النسبة
الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار
صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك يوجب باعتبار الايجاد
وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراده ممتنع عندكم كان الامر بالايمان
اي بالايمان ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا
للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفس الامر كما يجمع بين النقيضين واما لاستحالة
صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لانا لا يكون مقدورا بالفعل
للمكلف به والايمان نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا
بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع
التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا منه ولا دلايل العقل لهم وربما احتجوا بآيات
تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى
ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا الكفر هم و
عصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانهم
وذم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا كذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا
لدعوته وتعللا بعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى فما
صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في
وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخر
الآية قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم
الثانية كل ذلك سيئة عند ربك مكروها فانها تدل على ان كل ما كان سيئة اي معصية



فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء بمنزلة المنهي مجازا
عادتهم في مخاطباتهم فيما ظلبس قوله عند ربك فالمكروه ما اراد كونه منهيا عنه مجازا وانما
يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين ما ذكرناها من الدلائل الثالثة وما الله يريد
ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كاين بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى
قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كاين ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد و
لا كاين بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان وذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة
والله لا يحب الفساد والفساد كاين والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والر
هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه ويؤيده
ان العبد لا يريد الالام والامراض فليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض فالرضا
اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى هي اول على المقصود
اي هي سالبة لو شاء لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة
ولو شاء الله لهديهم على صراط المستقيم وفي المشية في هذه الآيات ونظايرها على مشية القسر والايجاد وليس شيء
لانه خلاف الظاهر فهي ان لم يشاء الله يهديهم يقوم عليه والرابعة اولئك الذين لم يرد ان يطهر قلوبهم و
تطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله تطهير قلوبهم بل تلوثهم بنجاسة الكفر بها في الحيوة الدنيا ويرى انفسهم
وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله تعالى والسادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس و
المخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة الكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل
على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ابلغ وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله
تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا التكوين فنختص بافعاله و
لا يتناول المعاصي على رايهم وذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة
للمقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه كالعقول والافلاك او خيره
غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا الالم كثير و
اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس
شيء منها موجودا اما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه
العالم عن الشرور بالكلية لان ما يمكن برائته عن الشر وكلها هو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له ممتنع فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا

اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالعرض وهو داخل في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل
ما غلبه خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا
ينهدم به دور معدودة ولا يتالم به سائح في البر والبحر وشدد كما في ذلك انه لو لدغ اصبع انسان وعلم انها لو قطعت
سلم باقي البدن والاسري الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته عن الهلاك فسلامة البدن
خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يريده وان اخر قطعه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد
حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها و
القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي
تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
كفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انها لا توصف بحسن وقبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي
حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للا
ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار الحسن قبيحا والقبح
حسنا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب والوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن او
قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم والشرع كاشف ومبين للحسن
والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في
الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه وقبحه في
نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد
فنقول وبالله التوفيق القبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقصان فالحسن كون الصفة صفة كمال و
كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له
بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة


وما خلا منهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فقيل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فيما يتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء
منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد
يدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن اذا ورد الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كصوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع
عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بنظره ثم انهم
اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب
بعضهم من متقدميهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل
يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن
الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله قيد التمكن احتراز عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح وحسن وقيد العلم احتراز عنه المحرمات الصادرة
عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام والمتمكن بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من شاهق اهل فانه
متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية وارادوا بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه
يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك
لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للعاقل العالم به ان يفعله
والذم قول او فعل او ترك قول او فعل لنا وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن
ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب تقيضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مح و وجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج ح الى شيء مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا مع على التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فلا يتصف الفعل العقليين بشيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للفعل واما عند المعتزلة وغيرهم الافعال الاختيارية فان قيل هذا اي استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب الدليل في مقابلة للضرورة العقليين بالفعل الاختياري يعلم ان له اختيارا في افعاله ونفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات بالمقدمات والتقرير بالتقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على المرجح الى اخر ما مر فقد انتقض التعريف المذكور بافعاله تع وايضا فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان مجبورا لم يثبت عليه التكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن وقبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب الفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله انقض او في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني وهو النقض بافعال الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في فعله الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل الداعي عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة



لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه يتمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح اخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون الصادر عنه حادثا محتاجا الى اخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله مرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته تعالى وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت فذلك المرجح القديم ان وجب الفعل ينفي الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا وان قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد للفعل الاختياري اذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج الفعل الاختياري القديم الى مرجح اخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير القدرة الفاعل فيه عما يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور وعادة اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي وموجب الفعل يحصل اي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ واللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع الظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما فانه الحسن والواجب هو عصمة والانجاء و قد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يتوقف عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام

عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شئ من الاخبار فلا يكون شئ
منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب
ههنا قبح الصدق لانه اعاد للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى ساير
الافعال وللاصحاب فى ابطال الحسن العقليين والقبح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه
ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فعلى ذلك ان قبحا على ذاته فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما
قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه بفعل الاختيارى وهذا القبح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا
وقبيحا معا وهو باطل قطعا فتعين الاول وهو ان يكون فعلا ذاتيا لا انقلابه حسنا وهو المطلوب قلنا لا نم ان
مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهته فيه وانه غير ممتنع فيكون عند الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله امس
قبيحا وتشتمل ذلك جائز عند الجبائيين القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم
كما ان الوجه الثانى كذلك وتوجيهه ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا
على ما هو به وحسن باعتبار سلامة للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك او نلتزم قبحه اى قبح كلامه فى الغد مطلقا
لانه قبيح لسد لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا وانت خبير بان انقلاب الحسن
والقبح انما يتاتى على القول بالوجوه والاعتبارات فيضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان
مذهب المعتزلة كلها الثانى من المسالك الضعيفة من قال زيد فى الدار لكن زيدهما لقبح هذا القول اما
لذاته وحده او مع عدم كون زيد فى الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه
قبحه وان كان زيد فى الدار والثانى لاستلزام كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه شرطا العدم
كون زيد فى الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اى قبح الكلام الكاذب لكونه كاذبا ان قام
بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب
من صفات الخبر وبطلانه ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبهما اى ترتب الحروف وتقضى
المتقدم منها عند حصول المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى
هو صفة ثبوتية فالمصرد فى نفس القبح بل هو قايم بكل حرف ومجموعهما واما الامدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب
قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة المجموع حروفه او لاحادها والاول لبطلان ما لا وجود له يمتنع اتصافه بصفة
مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة العدم والثانى باطل ايضا لان مقتضى القبح
فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو مح قلنا هو اى القبح من صفات
المتقية الا من صفات المعنوية فلا تستدعى صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال و
قبحها لذواتها لا لصفة حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الامدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال



ليس يلزم من كون القبيح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع انفكاكه عنه
او يقوم القبح بكل حرف على انضمام الاخر اليه قبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا قائما
جوابكم فيه فهو جوابنا فى قيام الفعل القبيح على ذاته اى كون الفعل قبيحا ليس لنفس ذاته ولا لجزء اسمها
لتعلقهما لكونه بل زايد عليها وانه موجود قايم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذى هو
القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته دون نقيض العدمى لا يجب ان يكون وجوديا
ذا ارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق دون الوجود والفة لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم
يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذى اوردتموه على كون
القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتبارين الخامس ان القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس لان
يفعله فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم
لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل
حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شئ منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علته
حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله لا لا ان
علية اتصافه بالقبح وبما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة فى الازل فصح عندهم
اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقيتان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيتان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق وكذلك يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع
الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول غير المتشرع ومن لا يتدين
بدين الصلاة كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذى
ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن و
والقبح فى الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم بلا نزاع
الثانى انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون
هناك عرف عام هو مبدا لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز
فى عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه
مال الى انقاذه قطعا واستغرق فى ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا
او مجنونا وليس ثمة من يراه ويتصور منه غرضا من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتضرر
فيه بتعب شاق فسلم ان ليس هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه الجواب اما

اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملايما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من
فرض الاستواء بحقيقة فاختياره الصدق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسنا تاما واما حديث الانقاذ
فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي بنفس اشرافه
على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان
الالزاميان فاحدهما قالوا لو حسن من الله تعالى كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح
انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى حسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال
الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي
فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا واحسن منه ايضا خلق المعجزات على
يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى
عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه او نجوز ان يكون له مدرك
آخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف
على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من
ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل
الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع
تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطيل الشرع الوقائع من الاحكام وانتم لا تقولون
به قلنا ابتداء العقل اي المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة
والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تعالى في
احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا
واصلكم فقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
شرعيين وقد مر في باب الرابع من الموقف الاول

## المقصد الرابع

اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة
وما ينتهي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من
الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة
فواجب وفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم
يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا حسنه ولا قبحه فلا
يحكم منه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف منه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع



تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان العالم
فيما قبل الشرع بر ايمانه في الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغايب والقطع حرمة التصرف
في ملك الشاهد مستفاد من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب ان الاصل ثابت بالشرع
وحكم الفعل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض
والمصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة ونحوها
فالحكمة تقتضي اباحتها اي اباحة الانتفاع بها والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك الحرمة بالعقل
وما هو الا كمن يعرف غيره من بحر لا ينزف ليدفع عطشه المهلك اترى الحكم العقلي يمنع اكرم الاكرمين
منه وتكليفه والتعرض للهلاك كلا والجواب ربما خلقه ليصبره عنه ويمنع هواه فيثاب على ذلك
وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا
منع منه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى نوع حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافية لما
نحن بصدده اذ الاشتراط اذن الشرع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلمه وهذا
اشمل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكليف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم
لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه المقصد
السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه
فرع المسئلة المتقدمة اي قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه
الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه فان قد ابطلنا
حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم يحكم بما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح
منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا نذكرها ههنا ونبطل بوجوه مخصوصة بها
وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها
اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف منتقض بامور لا
فانا نعلم لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين
لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله تعالى بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها

الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا
تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه قبيح خصوصا
بالنسبة الى الحكيم واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال
ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة لعظمها
وعظمها وحقارة افعال العباد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعما لملك عليه بما لا يحصى
تحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض
ولا استحالة فيه كما سيجيء او هو لغرض قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك
على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب
على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له
عبدان مطيع وعاص وفيه اي وفي تركه ايضا اذن للعصاة واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم
شهوة القبائح فلو لم تجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب المعاصي عقابا بل لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك
العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل
صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك
العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بمجرد تجويز رجوع ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن
واغراء وانما يلزم ان لو لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا
مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير التوبة التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الايمان فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب
في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى
حكايات تجري بالتفلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه
ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال
يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب فقال الاشعري فان قال الثالث
يارب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فقال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت
وافسدت فدخلت النار فقال فيقول الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة
واشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الآلام



كانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سببه كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع
جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من
حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المولم عن ايلامه
او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي بما ينقص من ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ثم بناء
على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
اختلافات ركيكة شاهدة بفساده اي بفساد الاصل الاول فقال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون
العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان
يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما يستحق عوضا آخر وهلم جرا فلا يجوز الانقطاع
الثاني هل يدوم اللذة الم المبتدئ وله عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامها او يجوز انقطاعها
وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيههما الثالث هل يحبط العوض بالذنوب اولا فمن قال بالاحباط
تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر
والجمع بينهما قبيح ومن لم يقل به ذهب الى عوض اهل النار باسقاط ضروب عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك
بتفريق جزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء
بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يلزم للعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء على طريق التفضل
مخالفا للحكمة السادس على المنع هل يلزم للعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره او يعتبر ذلك الايلام عبرة له او غيره
عن القبيح يعني ان المانع من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام بمجرد التعويض
واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا اي زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم
صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض من
الله هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالم بمجرد التعويض كالجبائي وابي
الهذيل وقدماء المعتزلة سووا المجوزين له لم يجوزوا الالم الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا
في زجر غاوي عن غوايته وذهب عباد الضمري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم اخيرا الى ان
الآلام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله عنه انه لا ينفعه الا بجهة التعويض
الى فعليك بالتامل بمطالعة لما في الكتاب السابع البهائم هل يعوضها بما لحقها من الآلام المشاق مدة حيوتها
ويتميز بها عن امثالها التي لا تقاس بمثلها او لا يعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا
او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل
انه جزاء وانه دائم غير منقطع بهذه اختلافهم على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة
وتبرئا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع تكليف ما لا يطاق

جايز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي
الى اقصى البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد الذي لا
في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه وقوعه او تعلق ارادته واخباره
بعدمه فان مثله لا يتعلق القدرة الحادثة لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل الكل وبهذا منها
قدرة يعلمه تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه
مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة
واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره
وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك
من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان
يتصوره اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اي
في الممتنع لنفس مفهومه وانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء
على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا
للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو جامع
الضدين او بالتشبيه يعني ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين
وذلك اي تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا يستلزمه
كما صرح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك كما نقلنا عنه في باب العلم ولعله معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل
علم لا معلوم كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته والمرتبة
الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام
لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى
السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه اي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع
فيه يعلم ان الكثير من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع
بين النقيضين نصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره
من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر
بان هولاء يجوزونه **المقصد الثامن** في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض



اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم
على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت
الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا وجهان
ما بينا من انه لا يجب شيء على الله تعالى فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح
ان يخلو افعاله عن الغرض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني
وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان
هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
بالفعل على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل
واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه فان قيل لا نسلم
الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون
عائدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من
يفعل لغرض منه بل ذلك في حقه تعالى ممتنع لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى
عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان
ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له
وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول ليعث
يعني وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا
لغيرهم ضرورة ثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده
وهذا انما لا يتصور في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بينا فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا
عنه بتاثير قدرته عنه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في ابتداء وجوده بحيث لا يحصل
ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله
وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها
اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا
عللت افعاله بالاغراض فلا بد الى الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود بنفسه والا تسلسلت الاغراض الى
ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود بنفسه لغرض آخر لا خلاف ما فرض واذا جاز ذلك
بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه قد يقال
لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى

بان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه
عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض
له فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم
تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا نجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اي
تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل
على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم
الآخر على الله سبحانه حتى يتم مطلوبكم وقد يقال في الجواب للمعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع و
افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على
اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون
غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد
من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية
تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض في هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع
فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد
للثواب في الدار الآخرة ولا يمكن بدونه فان الثواب العظيم اي منفعة عظيمة دائمة مقرونة بتعظيم اكرام وهو اي التعظيم
المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا امر رذيلا واعطاه من المال ما لا يدخل
تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه
مع ذلك اذا انزل وقام بين يديه عظماء اليه ومكرما اياه وامر خدمه بتبجيل انا ما استقبح من ذلك وذم العقلاء
وينسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال و
اكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن منه ان يتفضل عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به فيقال
لهم لم لا يجوز ان يتفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولا سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من
الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما يتفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم
هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع ولا يجدي دفعه وان سلم قبحه من الله تعالى
ايضا فيمكن التعريض له اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة وليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا
لها الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصوم
وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريده العبادات وان كانت اشق عليهما وما روي من ان افضل العبادات
احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة
واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اي



ما ذكرتم من ان التكليف تعريض الثواب اكثر من هذا اي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول
لان الغالب الكفرة والفسقة سيما اذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العليم
باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف المرصد السابع في اسمائه
تعالى وهو منتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم وصفه بالشيء
ولا شك انه اي تخصيص الاسم بالشيء مغاير له اي للاسم كما تشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقوض
فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء
كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك
عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على
احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي هي نحو الله
فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره و
لا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته
ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذ مع تلك
الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي
نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل
اسم هو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف
بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى
ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه
الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل
منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظ اس م وانها اطلق
على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين
المسمى كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك
اسمك اي مسماك وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور
عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه هو التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها
مغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع
له ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم

اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هناك
الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق
على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هي هي او من جزئها او من وصفها الخارج
او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما الماخوذ من
الذات فمفرع لتعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن
ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان
تعقل وتفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل
ذاته بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصه ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن
مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان
مثلا فممتنع عليه تعالى لما قد بيناه من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور له جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من
الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا
كما جد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى فهذه الاقسام المذكورة للاسم
هي اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا وثلاثيا واكثر وسيعلم اشتمالها عليه من المقصد المقصد الثالث تسميته تعالى
بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع
في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم
يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة
ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي
ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا
من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما
قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القران فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب



والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى
غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام
والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما
ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فتخصيصها بالاحصاء لجمعها في دخول الجنة فنقول الله
وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا قيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل
وسيبويه ويروى عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله وقيل مشتق اصله الاله حذفت
الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد من قوله اذ التقييد وقيل الاله ماخوذ من اله
وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على
الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريده وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجع
على هذين الوجهين سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله على تقدير كونه في الاصل صفة القلب علما مشعرا
بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم اي مريد الانعام على الخلق فرجعهما
صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية الملك اي بغير من يشاء او يملك
من يشاء اي ولا يبدل اي يمتنع ازالة فمرجعه صفة فعلية سلبية وقيل معناه تام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اي المنزه
عن النقائص على الوجهين السلام اي ذو السلامة من النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية
وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد فصفة فعلية وقيل يسلم على خلقه
قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبره كالوحدانية مثلا في
قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله فصفة
كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام الشاهد الدال على الوحدانية
ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة
فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر
كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل
معنى المهيمن الامين الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه العزيز
قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحيط عن منزلته ويقرب من هذا التفسير بالذي
لا يرام والذي لا يخالف والذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول
مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلاد اذا تعذر
وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فرجع الى صفة
فعلية هي التعذيب والاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب

الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من
الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على التفسيرين
صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك
الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدى من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع
سلبية وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنى ما لا يكون ولا يلهف
على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنه ثم
فسر العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات
وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى
معنى العظيم وقال الغزالى المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة
كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارى معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء المصور
المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال
الغزالى قد يظن ان هذه الاسماء الثلثة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج
من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير
والتزيين كالبناء لقدرة المهندس ثم بينه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه
مقدر وبارى من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل
تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر
بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية مع سلبية الوهاب كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق
يرزق لمن يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح
ميسر العسر وقيل خالق الفتح اى النصر وعلى التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى
الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح
بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحاكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم و
قيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى حديدته المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم
العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالوسعة فى العطية
الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة وفى الكتاب نسخ
الكتاب معطى القوة وكلاهما المذل الموجب لحط المنزلة فهذه صفات فعلية السميع البصير ظاهر مما سبق
مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى



هذه الصفات العدل لا القبيح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف بالعباد او يلطف بعباده من
حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول مرجعه الى الفعل وعلى الثانى الى العلم الخبير معناه
العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب
العظيم قد مر معناه فى تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق كالرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزاؤه
يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين صفة فعلية وقيل معناه
المثنى على من يطاعه فيكون صفة كلامية العلى الكبير مما كالمتكبر المغنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذى هو
ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شئ عن شئ فمرجعه صفة سلبية وقيل نفى صور الاشياء
فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع المقيت خالق الاموات وقيل المقدر فيرجع على التقديرين
الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل
المقتدر فيرجع الى القدرة والحسيب الكافى يخلق ما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من
قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى وقيل المحاسب باخباره المكلفين لما فعلوا
من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر بمعنى الجود ومرجعهما الى الفعل والقدرة قيل معناه العلى الرتبة ومنه كريم المواشى
لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل المغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالى هو اخص
من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظ ملاحظة دائمة لازمة
لزوما لو عرفها الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم
وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب مجيب الادعية الواسع هو الذى وسع وجوده
جميع الممكنات الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شئ عن شئ الحكيم
ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من
الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود والمودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب
بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد
الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم
القيمة الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر فى وجوده
الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق فى القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم
وقيل الموكول اليه فذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوى القادر على كل الممكنات
قال الآمدى معناه نفى النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لا تتناهى وفى عبارة الكتاب هى لنهاية اى فى القدرة
ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد المتانة بلوغ القدرة الى النهاية والغاية واذا كانت غير متناهية الولى الحافظ

للولاية اي النصرة فمعناه الناصر وقيل بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم
وقيل المبني عن عدد كل معدود فمرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه
المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد لعيد الخلق بعد بلائه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي
مما تقدم القيوم الباقي الدائم فهي صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات بامرها فهو صفة فعلية الواجد الغني اي
الذي لا يفتقر فهي صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية
والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اي علم ذلك بما سبق في حد انه يمتنع ان يشاركه شيء
في ماهيته وصفات كماله وقد يروي الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدي الذات اي لا تركيب
فيه وواحدي الصفات اي لا يشاركه فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل
معناه الحليم الذي لا يستفزه ولا تعلقه افعال القضاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو
المسؤل الذي يصمد اليه ويقصد لقضاء الحوائج على اطلاقها فهو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف
له اي المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما
والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال اي
الاول قبل كل شيء وليس قبله شيء وهو بعد كل شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم
بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان قهره الباطن المحتجب
عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي
مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي
المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال الرؤف
المريد للتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف منه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل
قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي
جار الجامع للخصوم ليوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء الضار
النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي بخلق الهداية في قلوب المؤمنين
البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي لا آخر
له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر
فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسال الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير
ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الآمدي في
تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناه بما فيه ومن اراد الاستقصاء
في ذلك فعليه بالرسالات المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة



## الموقف السادس في السمعيات

اي في الامور التي يتوقف عليها السمع او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست
من العقائد الاصلية كما مر وسياتي اليه

### المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة

المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما معناه اللغوي
فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه
عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف
بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس
جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض و
والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر
وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته
فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته في دلالة هذه الآية على المط نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على
القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص
ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية
والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها
نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما حدث في هذا العالم العنصري الكائن و
الفاسد لكونها مبادي له فقد تحصل للنفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصال معنوي وتنجذب اليه بواسطة
الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترتسم من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامها فيها كمرآة يحاذى
بها مرآة اخرى فيها نقوش فتنعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي
نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى النفوس اي رؤيتنا النفوس البشرية وما علمنا من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في
طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في وجيز
زمان من غير ان تعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق
النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضته بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن
واستعمال الآلات او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع
والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا

مشاد منكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع
على البعض لا يختص به اي بالنبي على ان اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق
والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية
توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية العلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور
الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه
الافعال الخارقة للعادة وذلك لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة اليه ليتصرف فانه انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته
على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة
في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية العلية لعرض تصور السقوط
وان كان مشاه في غيرها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كان ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن
مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلزال وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب بدن فاسدة وبالجملة
تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى لمجرد الارادة والتصور
من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخيار
على ما هو مشهور في كل عصر عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في
الابدان بناء على ان تأثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا
الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا يعطيه اي لا تدل على كونها
مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي
كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى
اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص الكلمونة الكلام منظوم دال
على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه
واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس
لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من امر خارج وربما صار الانجذاب والاتصال
بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي ويحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه
قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة عبارة
لا يقولون بهذا وذلك لانهم لا يقولون بالملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام



الافلاك وتسمى ملائكة سماوية وعقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام
اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وماله اي مآل
ما ذكروه في الحاصل الا التخيلات اي تخييل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج
على ما هو تحقيقه واما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخييل دون المشاهدة الحقيقية و
لو كان احد آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا بالاتفاق من العقلاء فكيف يكون
نبيا من كان امره ونهيه مما يرجع الى تخييلات لا اصل لها قطعا وربما خالف ما لو دعا اليه العقول الى هذا كما مضى
ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطبعها مع ما جبلت عليه من
الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذلت اليه الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من الاختلاف في الآراء فيصير ذلك الانقياد
التام ظاهرا وباطنا سببا لقراره اي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون
ضروريا بالنوع الانساني من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه في المعاش من ماكله ومشربه وملبسه ومن مشاركة
من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات وهو ان يعطي كل واحد
لصاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله الا يرى انه لو انفرد الانسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من
ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطبخ ذلك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا
الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من
معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة ينقاد
اليها الخاص والعام لاستاثرت كل نفس اي مدت عنقها الى ما بيد غيره وطمح لكي ارتفع علين كل الى ما عند الآخر
فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقابل والتشاجر وشمل
الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امر المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف
بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل واحد منه الى ما
فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به وفي الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية سخر له
ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من
جلب المنافع ودفع المضار الشديدة اقوى لطبيعة تمثل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي سبب الانتظام
في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقتهم

اثبات النبوة على مذهب الحكماء

**المقصد الثاني** في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى
انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على تصديق مدعي الرسالة
**البحث الاول** في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما

اشترط ذلك لان التصديق منه اي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التروك
مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل و
عجزوا فانه معجزة دالة على صدقه ولا فعل الله تعالى ثم فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا
صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده
كون المعجزة من فعل الله تعالى وفي كلام الآمدي ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل الشيخ فالمعجز ههنا عدم
خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا
فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز
نزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس
في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في
دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على
الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي
بل تصور كون المعجز مقدورا للرسول ام لا اختلفت الائمة فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال
ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة
عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة
للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي الله تعالى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في
عبارة الكتاب من الاختلال الشرط الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون
ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم
الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة فيفعل
بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه نازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس ان يكون موافقا
للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة
تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب
فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له
اي المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا
يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش
بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب
ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه



لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا
يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي كلام
الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب
على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيها او عادة السابع ان لا يكون
المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل
الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما ظهر لي على يدي قبل لم يدل على صدقه ولطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق
وبغيره بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه
واستمر بين ايدينا غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجزة اخباره
عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم
بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة
على الكاذب وسنبطله انما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره
به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسياتيك انه لا يتصور
عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال
كثير من معجزات الانبياء واليه اشار بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه
من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق
بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك
الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست بمعجزات انما هي كرامات فظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل
نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من
ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوا معجزات نبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجوه في عصر لا
نبي فيه هذا وقال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان
يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته و
دعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه مبايت شغله الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان
يتكلم بها الى ان الكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة
وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقوله عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير
عن المتحقق فيما يستقبل بزمان الماضي بلفظه فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر
عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه يدل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه
لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا

على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا
للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته ح اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته و
متابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة
العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل له بوجود ما وعد به وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا
عن الدعوى وقيل يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عنها
صفة اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا
بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوة والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا الا كونه معجزا فبطل بذلك القول
الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم
يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول
في ابكار الافكار فافهم وتفكر

**البحث الثاني** في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه تمشية
لما يتعلق بمشيته من دعوى النبوة فمن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط
لاظهارها استعداد وكمال اذ لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك
فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات
البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما للتصفية بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها
بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى الغذاء كما يشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض من
الامراض المادة وتحليلها للمواد الردية تكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي يحتاج اليه
بدلا عما تحلل من هذه المواد مالو امسك اى زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اى نصفه بل عشره هلك بلا شبهة
واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى كيف لا والمريض معتاد للطبيعة
وضعف للقوى فيكون الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد
من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما
القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب النفس النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة
السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة في الحس المشترك واما الفعل فبان تفعل فعلا
لا تفي به منة غيره من نتف جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان النفس لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف
في اجزاء بدنه فافهم وتفكر

**البحث الثالث** في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة
الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها



ولا يجوز تقديمها عنه اذ لا علم بها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكما يظهر الكرامات على ايدي الاولياء
من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه
بقوله وهي عندنا اى الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اى عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب
بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقعه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان
صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا منه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى الممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا
ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من
الموضع المعتاد من السرير لك واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك
احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
معلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح
القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اى ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا
له معلوم بالضرورة العادية ويذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور
لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه
كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اى للمعجزة دلالة
على الصدق قطعا اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به تمييز الدليل الصحيح عن غيره وان
لم نعلم اى ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا
لانفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس
امرا لازما وما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو من العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اى
انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز خلو المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا
محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان
العلم بصدق الكاذب محال **تذنيب** من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها
على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم
باجوبتها فافهم وتفكر

**المقصد الثالث** في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه قالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل

الذي يقتضيه العناية الازلية لاتتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل
بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم
ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعثة عن
تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشرعية المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعثة لتقريرها اذا اندرست
وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد يعني قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته
لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب والامكان الخاص الذي ينافيه وذهب ههنا
ههنا وشبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من قال انها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال
لا يخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوزها
وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان
خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة ودونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع الدلالة
على الصدق السادسة من جوز الدلالة لكن منع امكان العلم بها للغائبين عنها لان حصول المعجزة لمن غاب عنها انما
يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة فان العلم [illegible]
بامكان البعثة ووجود انتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاول منها وهو من قال
باستحالة البعثة في نفسها فاحتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني
هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم احتججتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني
ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا للكل ممن حضر حال الالقاء وليس الامر
كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه
مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما
يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة
الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص
واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وكذا دعوى
عدم العلم في اي زمان كان فح يلزم افحام النبي وتبقى البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له الاستمهال بل وجب
عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم في الزمان المتعين بوجوده قبيح
عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان الرسل نصب دليلا للعلم بالرسول ان القائل
له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدة له



ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا العلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون
الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التعديل
والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان
المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال
ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة باحداث العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم
العادي الحاصل عن المعجزة واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان
المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام لان اللائق بقاعدتهم المذكورة
منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانهم يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم الى السعادة
ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار ومهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد
لا اسلك الى ان اشاهد السبع او المهلك وليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما
هو بل من منعه عن ذلك وليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة
الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا تخلو هي عنها والغرض هي لا تخلو عن التكليف
بالاتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع بوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار
في افعال العباد وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم
اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى
الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الاجبار قبيح
فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار العبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك
اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود
الى الله وهو مح لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها اما من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف
بالاجماع او نفع والتكليف جلب النفع والتعذيب لعدمه خلاف المعقول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك
والا عذبتك ابد الآباد ولا شك ان لهم مصلحة في ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي تضمنه التكليف للمؤمنين
المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة للكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع
التكليف بالفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا وكذا
الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا
يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه و
يجوزه اما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اي ولا القول بان كل التكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون

هذا القسم باطل عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس ع هو لبعض الصوفية من اهل الاباحة
ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل بالباطن عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز ويمتنع
عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذه الغايات وهو النظر في ما ذكر تربي اي تزيد وتفضل على ما يتوقع
مما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير موثرة
الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان
يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية تربي كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله مع ما اجبنا به الثاني
وهو ان يقول بان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق
الافعال واما عقاب ابليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه سيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب
بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى اختيارهم السوء
وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل
الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو متلبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح
لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس
ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال فلا يكون جمعا بين الوجود والعدم ولك
اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال
وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا يشك فيه فهو جوابكم
في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله احد
اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على
صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربي شغلها على شغل التكاليف **الطائفة الثالثة** من قال في العقل
مندوحة عن البعثة اذ هو في معرفة التكاليف كاف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من
البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس
فقط وهولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل
عند الحاجة اليه لان الحاجة تاخيره حاضرة فيجب اعتباره دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال
المضرة بتقدير فعله وتركه عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة و
بيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشي كوظائف العبادات
وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينتفع وما يضر من الافعال وذلك اي البعثي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف



الادوية وطبائعها وخواصها ما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيها اي في ذلك الدهر الطويل من فوايد
لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي قدرة واستكمال التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية
في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم بالادوية بطريق التجربة
يوجب اتعاب النفس وتعطيل الصناعات الضرورية والتشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة
وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفتها اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال في امكان
معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي لا يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف
الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه لكان النبي بذلك اولى وفيما
تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بني
نوع بما يدل على انه من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية
للنظام الابلغ **الطائفة الرابعة** من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة
سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ بلا
اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في
آن عدمه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاختلال بالقواعد
المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي
يثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي تنحاصاه غير الذي كان عليه ذنبك الى غير ذلك من المفاسد
التي تنافي النظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض
وما بينهما ومن اعدامها الذي نحن نقول به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي في امكانها في
انفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين لا يمنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا
للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة كالحس الشاهد شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم ذلك
الجزم بشي من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة الولي بعادة مستمرة
لو جد في كل عصر او ان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون ح منها للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
ما قصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة **الطائفة الخامسة** من قال ظهور المعجزة لا
يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه فعلا من افعال المدعي فلا يكون نازلا منزلة التصديق
من الله وانما جاز كونه المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية في الماهية
كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح ان يقدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى
من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل معجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجتمع
على حقيقته اي على كون السحر حقا موثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به

بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما
شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون واية تقص ليهود بني اسرائيل سحروا النبي عليه الصلوة والسلام ومن انكر من القدرية فقد خالف كتاب الله ومنهم نبيه اجماع
الامة اليه او بمن بعصر من بعد الصحابة الى المنكور المخالفين اليه وكان الناس يتعاقدون عليها اي في السحر وتاثيره حتى تكلمت الفقهاء في حكم الساحر
فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي لو اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا
هكذا ذكره الآمدي والطلسم مختص بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي
كوثر تحريرات تحريرية عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب
يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القوابل فمن
عرف احوال القوابل والفاعل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية لبعض المركبات اذ ثبت
ان المركبات العنصرية لها خواص يستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكالحجر
الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم يترك بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك
فجاز ان يكون الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره والثاني من
تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة لا يقدر عليها البشر ولا يتمكن منها الناس واما عصمة الملائكة
فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او
استناده الى الاتصالات الكوكبية والاوضاع الحادثة من الحركات الفلكية وهو اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة
النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر ولا يقع مثله الا في الوف من السنين يستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه
من الغرائب معجزة لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون
له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس لتصديق منه للمدعي اذ لا
غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض
منه غير التصديق له كايهام اي ايهام التصديق ليختبر به بالاجتهاد فيثاب به كانزال المتشابهات فانها
لظواهرها توهم الخطا ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق فيها فيستحق بها
الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سياتي فيما بعد كالاحوال
الظاهرة على النبي عليه الصلوة والسلام قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من
تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا قبح عندكم منه تعالى ولا سمعا
للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض
الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة ترك مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال منه دولة
خطا عظيما وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بالمعارضة في



ابتداء امره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او لاشتغالهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنها اي عن المعارضة ومعاناتها
الثامن لعله عورض لكنه لم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او اظهر ثم اخفاه اصحابنا اي اتباع المدعي عند
استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى اخفي بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها
اي الخارق الذي سميتموه معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي قررناه مرارا ومن جملتها ما جاء
الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافي العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا
ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي تعلق العجز
واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان
بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس ح او يكون فيه اي مع
ادعاء النبوة والتحدي فح لا بد من احد امرين اما ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان
تصديقا للكاذب وانه ممتنع على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز
مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوز فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو
اسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة بالقصد والاختيار حتى
اذا اراد الولي ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء الا ان
ذلك ليس شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية وعلى التقادير كلها فالفرق
بينها وبين المعجزة ثابت فلا يشتبه احديهما على الاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة لغرض
التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له عادة
بذاته كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث
الى القادر المختار فظ واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي ان يكون تلك الحمرة
في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع
الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة
بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم
واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه
نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اي حين اذ كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة
واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وان
كان ما اتى به مقدورا للغير وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب
اظهارها اذ به يتم الغرض واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع اسـ

فی جمیع الاوقات والاماکن بل ہذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادیة فلو وقعت معارضة الاستحلال عادة اخفاؤہا
مطلقا من اصحاب المدعی عند استیلائہم ومن غیرہم ایضا فاندفعت الاحتمالات کلہا وثبت الدلالة القطعیة الطائفة
السادسة من منکرین البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا یمکن لمن لم یشاہدہ الا بالتواتر ولکنہ لا یفید العلم فلا یحصل العلم
بنبوة احد لمن لا یشاہد معجزتہ وانما قلنا ان التواتر لا یفید العلم لوجوہ الاول اہل التواتر یجوز الکذب علی کل واحد
منہم فکذا الکل یجوز علیہ الکذب اذ لیس کذب الکل الا کذب کل واحد الثانی ان حکم کل طبقة من طبقات اعداد
الرواة حکم ما قبلہا بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعین لہ قطعا ولم یجوزوا ای العلم
فی عدد معین دالیہ ادعاء الفرق بین العددین المذکورین فی افادة العلم تحکم محض واذا کان کذلک فلنفرض طبقة
لا یفیدہ ای العلم قطعا کاثنین مثلا ثم نزید علیہ واحدا واحدا فلا یفیدہ شیء من ہذہ المراتب بالغا ما بلغ المساواة کل
منہا لما قبلہ فی عدم الافادة الثالث لو وجب التواتر العلم لاوجبہ خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بیان الملازمة
ان التواتر لا یشترط فیہ اجتماع اہلہ اتفاقا منا ومنکم بل یحصل بخبر واحد بعد واحد فالموجب لہ ای للعلم علی تقدیر
حصولہ انما ہو الخبر الاخیر وحدہ لا ہو مع ما سبق لانہ قد انقضی فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرط استواء الطرفین
والوسط بالغة ما بلغت ولا سبیل الی العلم بہ ای بالشرط المذکور واذا لم یعلم شرط افادتہ للعلم بہ لم یحصل العلم منہ الخامس
ان التواتر غیر مضبوطة بعدد معین بل ضابطہ عندکم حصول العلم بہ حتی اذا حصل العلم بہ علم انہ متواتر فلا یعلم کونہ متواترا
الا بعد حصول العلم بہ فاثبات العلم بہ ای بالتواتر مصادرة علی المط ودور صریح وجواب الاول منع مساواة الکل
من حیث ہو کل لحکم کل واحد لما نری من قوة العشرة علی تحریک ما لا یقوی علیہ کل واحد وجواب الثانی ان حصول
العلم عندہ ای عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما ہو بخلق اللہ تعالی ایاہ وقد یخلقہ بعدد دون عدد فلا یلزم
تساوی طبقات الاعداد فی احتمال الکذب وعدم افادة العلم کیف وانہ ای حصول العلم بطریق تواتر الاخبار
یختلف بالوقائع والمخبرین والسامعین فقد یحصل العلم فی واقعة بعدد مخصوص ولا یحصل بہ فی واقعة اخری وقد
یحصل باخبار جماعة مخصوصین ولا یحصل باخبار جماعة اخری تساویہم فی العدد وکذا یحصل العلم لسامع من عدد و
لا یحصل العلم لسامع آخر من ذلک العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانہ ای العلم عقیب التواتر بخلق اللہ
فقد یخلقہ بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا یکون الاخیر موجبا واما عند الحکماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة
عن اہل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة لہ وہی ای الاسباب المعدة قد لا یجامع المسبب بل
یکون متقدمة علیہ کالحرکة للحصول فی المنتہی فللاخبار السابقة مدخل فی حصول العلم کالخبر الاخیر فاعلیہ شیء آخر وہذا
الوجہ مناسب لاصول الحکماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذکرہ بقولہ ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول یفید ظنا
ویقوی ذلک الظن بالثانی والثالث وہکذا الی ان ینتہی الی ما لا اقوی منہ فیلزم ان الموجب ہو الخبر الاخیر بشرط
سبق امثالہ وہو المراد بکون التواتر مفیدا للعلم فلا یلزم ان یکون خبر الواحد المنفرد موجبا لہ والجواب عن الرابع
والخامس انا ندعی العلم الضروری الحاصل من التواتر الواقع فی نفس الامر علی شرطہ وضابطہ لا انا نستدل بالتواتر



والعلم بحصول شرطہ وضابطہ علی ما اوضحناہ والفرق بین الامرین ظاہر فان حصول التواتر فی نفس الامر مشتملا علی ما اعتبر فیہ
من الشرائط وافادتہ العلم الضروری بما تواتر الاخبار عنہ امر لا شبہة فیہ اذ لا سبیل الی العلم الضروری بالبلاد والاشخاص
والاشخاص الماضیة سوی التواتر ولیس المعتبر فی ذلک العلم بالشرط الذی ہو الاستواء حتی یقال انہ غیر معلوم ولا العلم بضابطہ
حتی یلزم منہ الدور نعم اذا استدل علی شیء حتی یکون اخبارہ متواترة مشتملة علی شرائطہ مجتمعة مع ضابطہ توجہ ما ذکرتم من
عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لکن العلم المستفاد من التواتر ضروری عندنا لا نظری فیندفع ما ذکرتم الطائفة السابعة من
اعترف امکان البعثة ومنع وقوعہا قالوا تتبعنا الشرائع التی بہا ادعوا الرسالة فوجدناہا مشتملا علی ما لا یوافق العقل
والحکمة فعلمنا انہا لیست من عند اللہ فلا یکون ہناک بعثة وذلک الذی لا یوافق مقتضی العقل والحکمة کاباحة ذبح
الحیوان وایلامہ لمنفعة الاکل وغیرہ وایجاب تحمل الجوع والعطش فی صوم ایام معینة والمنع من الملاذ التی بہا صلاح البدن
مع انہ لا منفعة فی ہذا المنع للہ سبحانہ وفیہ مضار للعبادة فیکون مخالفا للحکمة وتکلیف الافعال الشاقة کطی الفیافی و
کزیارة لبعض المواضع والوقوف ببعض والسعی فی بعض والطواف ببعض وتماثلہا ومضاہاتہا افعال المجانین والصبیان
النوی وکشف الراس والرمی لا الی مرمی وتقبیل حجر لا مزیة لہ علی سائر الاحجار وتحریم النظر الی امی مشابہة الحرة
الشوہاء دون الامة الحسناء وحرمة اخذ الفضل فی صنعہ وجوازہ فی صفقتین کان یبیع مدا من عجوة جیدة بمدین من عجوة ردیة
فانہ ربوا حرام وان باعہا بدرہم ثم اشتری بہ مدین من الردیة کان حلالا بلا شبہة مع استوائہما ای الصفقة والصفقتین
فی المصالح والمفاسد من جمیع الوجوہ الجواب بعد تسلیم حکم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض فی افعالہ تعالی ان غایة ای
غایة ما ذکرتموہ عدم الوقوف علی الحکمة فی تلک الصور المذکورة ولا یلزم منہ عدمہا فی نفس الامر ولعل ہناک مصلحة
استاثر اللہ بالعلم بہا علی ان لم فی التعبد بما لا یعلم حکمتہ لطف تعب للنفس الابیة وعلاجہ قہرہا ای للطرف غلبتہا التابعة
فیما فیہ الحکمة زیادة ابتلاء فی التعرض للثواب والعقاب یعنی ان النفس اذا علمت الحکمة والمصلحة فی حکم
انقادت لہ لاجل تلک المصلحة لا لمجرد امتثال حکم مولاہ وسیدہ وکان عندہا انہا ذات قوة ورسوخ فی العلم فربما صار
بسبب ذلک معجبة بنفسہا فاذا تعبدت بما لا تعلم حکمتہ کان انقیادہا امتثالا مجردا
وانکسر سورتہا واعجابہا الثابت لہا فیما علمت والغرض فی التعبد علی زیادة ابتلاء فی التکلیف فان
النفس تابی عما لا تعلم مصلحتہ وبکل ذلک حکمة ومصلحة حاصلا فی الاحکام التعبدیة ومعلومة لنا فلا یلزم خلو تلک الصورة
عن الحکمة والمصلحة المعتد بہا المعلومة

المقصد الرابع فی اثبات النبوة محمد صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ مسالک

المسلک الاول وہو العمدة انہ ادعی النبوة وظہر المعجزة علی یدہ اما الاول فمتواتر تواترا الحق
بالعیان والمشاہدة فلا مجال للانکار فیہما واما الثانیة فمعجزة القرآن وغیرہ الکلام فی القرآن وکونہ معجزا ان
نقول تحدی بہ ولم یعارض وکان معجزا اما انہ تحدی بہ فقد تواتر بحیث لم یبق فیہ شبہة وآیات التحدی کثیرة
کقولہ فاتوا بحدیث مثلہ وقولہ فاتوا بسورة من مثلہ وقولہ فاتوا بعشر سور مثلہ مفتریات واما انہ لم یعارض فلانہ

لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اي القرآن معجز فلانه تحدى به اي حين اذ تحدى به ولم يعارض فيكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه وذلك في فصلين

## الفصل الاول

في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه الاعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية قيل لا غيره والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانها غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان الغاية القصوى فيها اي في مراتب الممكنة من البلاغة فلان اي اما كونه في الدرجة العالية الخارقة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجدت فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل وتعريه اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى متصفح لآي القرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون والقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء والواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه واتقنه في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منها اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يواته اي لم يوافقه ولم يتات له قال الآمدي ان افصح فصيح من العرب العرباء وابلغ بليغ من اهل الادب من



ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيفاء ربما ينبغ واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته قال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها

## الفصل الثاني

في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة وانتم اختلفتم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه وكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه لا يعسر سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز والفه حماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وتثبتونها ولها قوله فاتوا بسورة لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها ولابد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف الا بعد بينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة او الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فائق قد فاق ابناء جنسه بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام

عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه فى صناعة من الصناعات فى عصر من الاعصار معجزا وهو ضرورى البطلان واما مذهب القاضى فلان فهم خبر النبوة الى غير المعجزة لصيرورة معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق اليه بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين الا ان تيكرر ذلك الاخبار الى ان ليصير خارقا للعادة فيصير حينئذ معجزا ومراتبه اى مراتب التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوطة لتعذر تعيين فكيف يعلم بلوغ القران فى الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثانى انه لقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون مع الكل اخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفى القران ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى لهم ان كيدى متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم فى ويخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اى فى القران ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغير فانه يوجد منه كثير على اوزان بحور الاشعار الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى الكتاب من شىء وقال ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على كثير العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظى عليه بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وهو قوله فباى الاء ربكما تكذبان جار فيها احدى وستين مرة وفيه تكرار معنوى كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه الفضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف فيه حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا انه يوجد الاختلاف فيه لان الاختلاف فى اللفظ والمعنى اما الاول اى تبديل الالفاظ والتركيب او الزيادة والنقصان فى الكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهى كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففى هذه القراءة زيادة ليس فيه قوله وهو اب لهم وفى المشهور نقصان وكذا الحال فى قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب والاول دعاء والثانى خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول اخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف فى كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لا يتبعها البلغاء كم



يعثر على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف وليظهر ذلك كل الظهور فى مقدار اقصر سورة تحدى به لما هو المفهوم من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القران الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون اما اشار اليه القول بالصرفة فهذا القول عليه وكان لذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القران معجز لرسول الله صلى الله عليه وآله على صدقه الثانى انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى من المتكلمين لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك اى التناطق عنهم لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم حراص على ابطال حجته وانعكاس دعوته فلا يتصور منهم ح الاظهار بما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا للتصديق ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا للتصديق بل احتمل السحر ونحوه كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا حينئذ يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القران الصادر عنهم قبل التحدى به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء ما يماثل فى فصاحته وحسن نظمه كيف يعارضونه بكلام سابق وانهم متحدون بانشاء مثل كلامه واحداثه الان لا ما ظلفه بل بالاتيان بما هو قبل التحدى فلهم بعد الفرقة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القران بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة فى كون القران معجزا السبب الاختلاف فى وجه الاعجاز ان نقول قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى احاد الوجوه فلا اختلاف بينها ولا خفاء فى انه اى مجموع القران بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف فى وجه الاعجاز لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احدها بعينه يلزم ان لا يكون بجملتها ولا الجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور كما بين من بليغ لقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الاخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا الجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثانى فخذ هذا الذى ذكرنا وانا نختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة فى ذلك فالجواب عن الاول ان القران كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض غيرهم وعمى عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بعجزه او لتكسا الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها انما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى

علی ذی مسکة من الانصاف والفهم فیکفینا فی اثبات النبوة کون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا ستره
ولذلک قال الولید بن المغیرة بعد طول مجادلته للمعارضة وتفرق الناس لذلک منه عن نعت هذا الکلام علی خطب الخطباء
وشعر الشعراء فلم احده منهما والجواب عن الثانیة ان الاحاد العارض القاطع یرید ان اختلاف الصحابة فی بعض
سور القرآن مروی بالاحاد المفیدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفید للتعیین الذی یضمحل الظن به
فی مقابلته فتلک الاحاد مما لا یلتفت الیه ثم ان سلمنا اختلافهم فیما ذکر قلنا انهم لم یختلفوا فی نزوله علی محمد علیه الصلوة
والسلام ولا فی بلوغه فی البلاغة حد الاعجاز بل فی مجرد کونه من القرآن وذلک لا یضرنا فیما نحن بصدده واما التسمیة
فالخلاف فیها متحقق بلا شبهة الا انه فی کونها من کل سورة کما هو القول الجدید للشافعی رحمه الله ومن الفاتحة فقط
وفی الباقی کتبت للتیمن کما هو قوله القدیم او کونها فردة انزلت مرة واحدة للفصل بین السور کما اختاره
الحنفیة رحمهم الله لا فی کونها من القرآن فی اوائل السور اذ لا خلاف فیه ومن قال به فقد توهم والجواب
عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فیما یاتی به الواحد من آیة او آیتین انما هو فی موضعه من القرآن او فی التقدیم
والتاخیر فیما بینه وبین الآیات لا فی کونه من القرآن وذلک لان القرآن کله منقول بالتواتر عنه عم فان النبی علیه
الصلوة والسلام کان یواظب علی قرائته فی صلوته بالجماعات فما اتی به الواحد کان متیقنا کونه من القرآن وطلب
البینة او التحلیف انما کان لاجل الترتیب فلا اشکال بهذا کما نقل ومنقول ان الخبر المحفوف بالقرائن قد یفید
العلم وهو ای کونه من القرآن هو المدعی ولا علینا اثبات ذلک العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا انا لا نختار ان
ما اتی به الواحد انما ثبت کونه من القرآن بالاحاد المنضمة الی القرائن ثم نقول لا یضر فیما نحن بصدده عدم اعجاز الآیة
والآیتین فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طویلة او قصیرة تمامها واقلها ثلاث آیات والجواب عن الرابعة ان المعجز
یظهر فی کل زمان من جنس الغالب علی اهله ویبلغون فیه الغایة القصوی والدرجة العلیا فیقفون فیه ای فی
ذلک الجنس علی الحد المعتاد الذی یمکن للبشر ان یصل الیه حتی اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه
من عند الله ولو لم یکن الحال کذلک لم یتحقق عند القوم معجزة النبی ولظنوا انهم لو کانوا من اهل تلک الصنعة التی
کانت المعجزة من جنسها وکانوا متناهین فیها لامکنهم ان یاتوا بمثلها وذلک کالسحر فی زمن موسی علیه السلام فانه
کان غالبا علی اهله وکانوا قد بلغوا ذروة سنامه وعلموا ای السحرة الکاملون فیه ان حد السحر تخییل وتمویه لا ثبوت
له حقیقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذی کانوا یافکونه ای یقلبونه من الحق الثابت الی الباطل
التخییل من غیر ان یزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فآمنوا به واما
فرعون فانه لقصوره فی هذه الصناعة یظن انه کبیرهم الذی علمهم السحر وکذا الطب فی زمن عیسی علیه السلام
فانه کان غالبا فی اهله وکانوا قد تناهوا فیه ویعلمهم الکامل فی بابه علموا ان احیاء الموتی وابراء الاکمه
لیس حد الصناعة الطبیة بل هو من عند الله وهذا والبلاغة قد بلغت فی عهد رسول الله علیه الصلوة والسلام
الی الدرجة العلیا وکان بها فخارهم فیما بینهم حتی علقوا القصائد السبع بباب الکعبة تحدیا بمعارضتها وکتب السیر



نشهد بذلک ممن تتبعها فلما اتی النبی علیه الصلوة والسلام من جنس ما تناهوا فیه بما عجز عن مثله جمیع البلغاء
الکاملین فی عصره مع ما ظهر عنهم من کثرة المنازعة والتشاجر وانکار نبوته حتی ان منهم من مات علی کفره ومنهم
من اسلم لوضوح نبوة النبی علیه الصلوة والسلام عنده ومنهم من اسلم علی نفرة منه الاسلام ملتزما للصغار ای الذل و
الهوان کالمنافقین ومنهم من اشتغل بالمعارضة الرکیکة التی هی ضحکة العقلاء کمعارضة مسیلمة وقوله والزارعات
زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات طحنا الکلام ومنهم وهم الاکثرون من عدل الی المحاربة والقتال وتعریض النفس والمال والاهل للدمار
والهلاک فعلم جواب لما مع العار ای لما اتی لما عجز عنه البلغاء قاطبة افترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلک من عند
الله قطعا سلمنا ان القرآن لیس معجزا ببلاغته لکن لم لا یجوز ان یکون معجزا بالاخبار عن الغیب جواب الشبهة الاولی
ان یقال حد المعجز منه ای من الاخبار الغیبیة مجهولا لما ذکرتم بل هو معلوم تقضی به العادة وهو ان یکثر کثرة خارجة عن المعتاد
المتعارف فیما بین اهل العرف ولا شک انه قد بلغ الاخبار بالغیب فی القرآن ذلک المبلغ الخارق للعادة ولسنا
الآن ببیانه اذ یکفینا العلم به اجمالا او به ای بما ذکرناه فی جواب الشبهة خرج جواب الشبهتین الاخیرتین اما عن الثانیة
فان یقال اخبار المنجمین والکهنة لم یبلغ ذلک المبلغ واخبارهم عن الکسوف والخسوف من باب الحساب الذی قلما
یقع الغلط فیه لا من قبیل الاخبار بالغیب واما عن الثالثة فان یقال یکفینا فی اثبات النبوة اشتمال القرآن
علی ما هو خارق للعادة ولا یضرنا عدم اشتمال بعضه علیه فان ذلک البعض لیس بمعجز عند هذا القائل سلمنا
ان لا اعجاز فی الاخبار بالغیب لکن لم لا یجوز ان یکون المعجز ما نفی عنه الاختلاف واما الشبه الواردة علیه
فالجواب عن الاولی ان ما فی القرآن لیس بوزن الشعر وانما یصیر الیه بتغییر بامر الشارع او زیادة او نقصان ای بشیء آخر
من ذلک خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاریعه واتحاد وزنه وما ذکروه من القرآن
وان فرض کونه موزونا بلا تغییر لیس کذلک فلا یکون شعرا الا یری ان ما یقع من تلک الموزون فی نثر البلغاء
اتفاقا ای بلا قصد علی الشذوذ لا یعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم
یعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا کلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانیة ان المراد بالکتاب المذکور
فی الآیتین هو اللوح المحفوظ فلا اشکال او المراد القرآن لکن ارید بالعموم والخصوص مما یحتاج الیه فی امر الدین
اذ القرآن مشتمل علی جمیع اصوله وعن الثالثة ان للتکرار فوائد منها زیادة التقریر وزیادة المبالغة فی تحقیق
المعنی وتقریره ومنها اظهار القدرة علی ایراد المعنی الواحد بعبارات مختلفة فی الایجاز والاطناب وهو احد
شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل علی امور کثیرة فیذکر تارة ویقصد بها بعض تلک الامور قصدا
وبعضها تبعا ویعکس اخری واما قوله ان هذان لساحران فقیل غلط من الکاتب ولم یقرء به فان ابا عمرو قرأ
ان هذین وزعم ان کاتب المصحف قد غلط فی کتابته بالالف وقیل الیاء والالف فی التثنیة والاسماء الستة
فی الاحوال کلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا فی المجد غایتاها وعلی هذه اللغة قراءته
المثبتة والحاق فی هذا الموضع وقیل ضمیر الیاء والالف علامة لما ذکر بل هو مخصوص بهذا ای بلفظ هذا فانه زید فیه النون فقط لم یغیر

الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على لفظ الذي
على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي
وقيل ضمير الشان مقدر ههنا اي انه واللام ح يكون داخلة في الخبر ولا باس اذ هي متصل في خبر المبتدا وان كان
قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام ما ذكر وقول عثمان فيه
لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله فتلك عشرة كاملة فرفع لتوهم غير المقصود وهو بوجه
بعيد جدا مثل ان نطيق على تقدير تركه ان المراد بسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان نضم اربعة اخرى
الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه احاد فمردود لانه مما يتوفر الدواعي الى
نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل عنه متواترا فهو ما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها
كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل الشق من
صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه
واصلا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة
والكلام مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها
او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم تغيرها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن اذ لو كان
من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى الفصاحة
الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنا على ما مر في تقرير الشبهة فتامل واما الفرقة القائلة بانه
الاعجاز وليس بها على اليقين ولكن يدعيها او كون القرآن معجزا او اياما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة
اذ كل منهما خارق للعادة الكلام في سائر المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر دل
عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق
القمر شقتين متباعدتين بحيث كان الجبل منهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات
قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان رضي الله تعالى عنهم ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال
جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله عليه الصلوة والسلام
فاتاه جبرئيل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين اكل النبي صلى الله
عليه وسلم ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي منه عليه الصلوة والسلام
انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عليه السلام وقال
تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءته وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم
من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وحيطان البيت امين امين ولما طلب الاعرابي الشاهد على النبوة دعا الشجرة



وقال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فدنى قال له عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال
هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت
تخد الارض اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام
الذراع المسمومة مشهور والنبي عليه السلام قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت
وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره قد استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم
امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان اعرابيا يرعى غنما
له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاخذها فحال الراعي بين الذئب والشاة وانتزعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال
للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الا احدثك باعجب من
ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه الصلوة والسلام فاخبره
بذلك فقال صدق من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى و الظبية التي طلبها
اعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع ورجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عليه الصلوة
والسلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله يا رسول الله والتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقال
ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقال ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما قال التفعلين ذلك
فقالت ان لم افعل ذلك عذبني الله عذاب العشار فاطلقها ثم ذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان
لا اله الا الله محمد رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء
فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقعد فقال جماعة يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
الناقة التي تحت الاعرابي سرقة قال اثم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت
عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة
من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه ولكل من هذه
المذكورات قصة في كتب السير كما اوقفناك عليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت
على شط الوادي على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روي
عن ابن عباس من انه عليه السلام قال للاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت
هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما
فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه لميل نخلة ثم تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور الى
النبي صلى الله عليه وسلم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرا على التور ما شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناولون عليه حتى شبعوا

جوالتنور على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام
وقال هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا
وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به
القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بالترتيب اول من يموت بعده من ازواجه فكان
كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة من بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره
عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير
ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجد كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات غير
القرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك فيها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف
لنا في اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه الصلوة والسلام وقد اختاره الجاحظ المعتزلي
وارتضاه الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك
انه عليه الصلوة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في
تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم
وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشاقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ المرتبة
الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة
مرضية واخلاقه العظيمة فانه عليه الصلوة والسلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك
عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة على امته حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل
البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك
دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية
الترفع واحكامه المحكمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عليه السلام لم يفر قط من
اعاديه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته وجزمه بان الله
بعصمته اياه من الناس كما وعد بقوله والله يعصمك من الناس ولا يمتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه
للاندراج في المحررات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين
قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز
شخص بمزيد فضله عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع
هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما حكي من افاضل
الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة **المسلك الثالث**



من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ما زعمتم مجيء صفته مفصلا
انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية صفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل خالية
عن ذلك وما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا نجد بكم نفعا او نقول على تقدير تسليم
دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات النبوة له عليه السلام كما مر ظهور المعجزة
على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وهو زيادة التقرير **المسلك الرابع** وارتضاه الامام الرازي انه عليه الصلوة
والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي
العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم
كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكم الباهرة
لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل
الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة
واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي عليه الصلوة والسلام
هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان
تاثير دعوة محمد عليه الصلوة والسلام في علاج القلوب المرضية وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا وهو افضل
الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة
وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان
الان وهذا المسلك قريب من مسالك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من
عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه الصلوة خاصة قومان احدهما القادحون في
معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية في رفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا البعثة لكنه الى العرب خاصة
لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون لها جميعا اولا ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في
كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على
الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو كان فيه
في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها فراى زوالها
او لا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام
عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم
يكن حاصلة قبل والمصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الحامض في وقت دون وقت فربما
كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر رفعه لاشتماله فيه على
مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها مقتضية الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وبعضه

لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اى فى نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس متحدا اذ تلك لاقوام
آخرين وهذه لنا وكذلك ان حمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم
المنسوخ وح يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال مخصوصة واما الثانى من الوجهين ان موسى عليه السلام نقل نفى نسخ
دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو لمط بحاله اى بيان انه
نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض ثم اذا ثبت دوام السبت وامتناع
نسخه ثبت امتناعه فى ساير احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان
يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثانى فلانه لو صرح بعدم
دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها واشاعتها
سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اى لمن يدعى فيه اى فى جواز نسخه فلا بد ان
يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما
لبشرى عيسى او لبشرى محمد بالاتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اى دوام السبت من موسى ولو كان
كذلك اى متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل فان ذلك الاحتجاج متواتر لتوفر الدواعى
على نقله ولا تواترا اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود وايضا القرينة تختار انه صرح بدوامه
على ظهور الناسخ على لسان من ياتى بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا لان نقلة الدواعى منهم الى نقله لما فيه
من الحجة عليهم لانهم واما نقلة الناقلين فى بعض الطبقات المعتبرة كثرتها فى التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع
ردتهم الى القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية
من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزة الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا
بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم وجوده ودعواه الرسالة **المقصد
الخامس** فى عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز
القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مح وفى جواز صدوره اى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو
والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام
فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضى ابو بكر مصيرا فيه الى عدم دخوله
فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ساير الذنوب
فهى به ما سوى الكذب فى التبليغ فهى اما كفر او غيره من المعاصى اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة



وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم
تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز ان يبعث الله نبيا علم انه يكفر بعد نبوته وجوزوا الشيعة اظهاره اى اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس الى التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة
بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقة او عدمهم وكثرة المخالفين
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما
غير الكفر فاما كبائر وصغائر وكل واحد منهما اما ان يصدر عمدا او لا بل سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل
البعثة او بعدها اما الكبائر اى صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من
المانعين على امتناعه سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة
عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك وقالت المعتزلة بناء على
اصولهم الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم
عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيودى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم
ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدوره عنهم سهوا وعلى سبيل الخطاء
فى التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الا الجبائى فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة
الا على سبيل السهو والنسيان او الخطاء فى التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسية كما ستعرفه
واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية التى تلحق فاعلها بالاراذل
والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا سهوا ولا عمدا فالاتفاق المذكور انما هو فيما
ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة فى خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول لكن معاشر الاشاعرة
هذا كله بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا
دلالة للمعجزة عليه اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة
يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اى الصدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهى تمنع عن اتباعه فيفوت
مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اى سهوا ولم يكن ذنبا او كان كعهر الامهات اى
لو نسبهن الى الزنا والفجور فى الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض
لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التاويل بل هم مبرءون عنها باسرها قبل الوحى فكيف بعد
الوحى لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه
الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واللازم اى اتباعهم فى اقوالهم
وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم

اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من
لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تقبل شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم
القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم لوجوب عموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك
ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت
قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما
لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف
لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكمال يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم
النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف الحد وقيل لنساء النبي يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ومعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة
الخامس لم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من
النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق
الادنى لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي
المخلصين لقوله حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله
تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا
المخلصين وقد يقال على هذا انه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء
فذاك مطلوبنا والا وان يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم والانبياء ايضا لم يتبعوا بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى
من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وانه فضل غير
الانبياء عليهم باطل بالاجماع موجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى
حزب الله وحزب الشيطان وهم لو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا
فلو كان المذنب منه ايضا لكان التقسيم باطلا فيكون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء
وذلك مما لا يشك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين يستجيب دعوتهم
انهم كانوا يسارعون في الخيرات فالجمع المحلى باللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله تعالى
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار العاشر قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك
لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا



من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل
قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقد قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق
لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى الاقرب المذكورين اولى فهذه حجج
العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع
وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية لان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا
لا سهوا وقد يشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع
الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد الكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا مغفورة عن
مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدليل واحتج المخالف الذاهب على جواز صدور الكبائر عنهم
بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا انها ما كان منقولا بالآحاد
وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما
دام له محمل آخر حملناه عليه وصرفناه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان
من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اي لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى
او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ولا
الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عم يعني ان هذه الامور الثلثة لا ينافي المحملين
الآخرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمتهم او عندهم الا يرى ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما
او لانهم قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف
على سبيل الابتهال والتضرع كما يعفو عنها بها من جواز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب اذ
يزول له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص
المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فنقول اي من ذلك المحمل قصة آدم عليه السلام وتقريره [illegible]
في التمسك بها من ستة اوجه الاولى قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان بقوله الا من
تبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة
على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع فتكونا من الظالمين
جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر والخسران لولا الصغيرة دليل كونه كبيرة

السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان
يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعي انه في الجنة هو لا اتباع هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ
الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب
عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القضية كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اي الطعن في الانبياء بمثل هذا
التمسك الظاهر دفعه الا للقحة والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اي في ذ[نب]
آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما
تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجعا اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك
سواهما والضمير في له لله سبحانه فتصدر عنه الاشراك وقضيته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت
ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقال ما ادري فلما ازداد ثقلها
رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال أرأيت لو دعوت
الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم أتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم
فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها
ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث كان اسمه الحارث فسمته عبد الحارث
ورضي بذلك آدم والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم
كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منه
واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في
يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجته
فاين الدليل في الشرك في الالوهية ولعل اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل
الى اطاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا اطاعة للشيطان في
الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية
وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قدم امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى
اشركاهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسميته ولدهما بعبد الحارث كما مر قصته وليس
ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على
حذف المضاف كما يدل جمع الضمير في يشركون ومنه اي من ذلك الجنس
قصة ابراهيم عليه السلام واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق
الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب
ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله ولم يكن بينه وبين النبوة



اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة
ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل العرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل
ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله
رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن
شك في الاحياء والقدرة عليه بل في الآية تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ليس في علم اليقين
فان الوهم باحداث الوساوس الذي غاية سلطانها على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد
يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية
المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال
ابن عباس كان في عدة انه حيث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد
ابراهيم ان يعلم انه هو وكيف لا يحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو
جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من تعليل الاسناد الى السبب
فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنها انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وحكايته سقيم كذب قلنا النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات وما ترتب الحكم
على النظر فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه الاول قوله
فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا وارد على سبيل الخطأ بل كان قبل عهده وانا
قوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين والجواب انه كان قتل الخطأ
والفم جاز ان يكون قبله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر
بقوله القوا ما انتم ملقون واظهار حرام فيكون اذنه فيه حراما والجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما اذ هو مما يختلف فيه
الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك اذنا
بل فيه قلة مبالاة لسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها ما افكوه ولا يتم ذلك الا باظهار في ذلك المقام الا
بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محققين نحو فأتوا بسورة من
مثله الى قوله ان كنتم صادقين والثالث قوله والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه هارون كان نبيا
فان كان له ذنب استحق به التأديب من موسى فذلك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر من موسى عليه السلام
والجواب لم يكن الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص عنه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون
ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى عليه السلام حتى انه لما مات هارون
في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى اخذه
ليسكنه من تحلبه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكينه مصابا وبان موسى لما غلب عليه الهم والاستيلاء

الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضته على لحيته الا انه لاخيه
اخاه منزلة النفس لانه شريكه نبيا بالله من خير او شر قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق ال
الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا وكان كلام موسى خطأ وقد
يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من
نظر الى الظاهر بهذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانه شيء منكر واراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا عده فانه
قد يقال هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عليه السلام وهي انه
طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به
مختلفة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق ادخال القدم الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود
قبل قصة النعجة وبعدها كما اليه سبحانه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت
حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هو العزم الشديد على اداء الواجبات وترك
المنكرات فكيف يوصف بها ولم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله
فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسيلة الى القتل والزنا ومنها انه اوتي
الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف منه
الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه الله بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا اجل المدائح
واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل المتسور قوم نفره
للايقاع به على ارادة مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه الا لحلها الا للمسور
به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا المعنى قوله وظن انما
فتناه اي اختبرناه في انه هل يسيء الظن باللصوص مع قدرته عليهم ويقابل الجاهلين بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان ذلك تنبيه
في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون
وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان خلط للمذمة البليغة بصفات الكمال قال الآمدي
والامام الرازي في الكتاب جمعا بين الحق المصرح به وما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة
سليمان عليه السلام والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد
الآية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الجياد عن ذكر الله حتى روي انه فاتت صلوة العصر
الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انها اذا كانت فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله اجببت حب الخير
مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاما من احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال في
المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسبب كما يقال سقاه عن العيمة لاجلها فالمعنى اذا ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره



اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا لان رباط الخيل في دينهم كان امرا مندوبا كما في ديننا اذ هو مندوب اليه
وقوله فطفق مسحا معناه يمسح سوقها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم
الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل
يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها ولها للتصدق
بها فيه بعد جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه
لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجع ضمير توارت الى الشمس لا الى الخيل يريد ان
ولك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ جرى به ما تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى
لانها مذكورة صريحا دون الشمس والخيل هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى ح انه امر باعدائها حتى
توارت بالحجاب اي غابت عن البصر ثم امر بردها اليه فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الماخذ الثاني التمسك بقوله تعالى
ولقد فتنا سليمان خبر ملك صيدون في جزيرة فخرج اليه بالريح واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها
وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن ان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكستها
كسوته فصارت تاخذ وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد
سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج
الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كذب
الله مبرء عنها فانه قال النبي صلى الله عليه وسلم في التفسير غير الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة
امراة تلد كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا امراة
فولدت نصف غلام مجاورة بنيه القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال
فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى
صار مشرفا على الموت لا يقدر على شيء كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش
ولد لم ننفك من السخرة فهمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله
وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه
حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجزة لكل نبي انما كان من جنس ما يتفاخر به اهل زمانه وكان
ما يتفاخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب ملكا فائقة على جميع الممالك ليكون مملكته
معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من واحد الى آخر فطلب من ربه بعدما شفى من مرضه
الشديد ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ملكا لا يمكن ان ينتقل
عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن

عادة يطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف
الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنها قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب
ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب الجواب لعل غضبه كان على قومه لكفرهم بالعوائق العناد والمكابرة
حتى قيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي
لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له لا من القدرة واني كنت
من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنه مبالغة
في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت في قلة الصبر على الشدائد والمحن لينال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله
في ارتكاب الذنب ومنها قصة نبينا عليه وعلى آله الصلوات والتحيات والسلام والاحتجاج بها من وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في الامور الدنيا يجب
حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجب التوفيق
بينهما بما ذكرناه الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقربه
اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرأيتم
اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا
به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آته عليك
فحزن النبي عليه السلام والصلوة الزكية لذلك حزنا شديدا او خاف من الله خوفا عظيما فافهم
وتأمل تأملا وتفكر فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة
انه من القاء الشيطان يعني انه قرأ هذه العبارة المنقولة اختلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه الصلوة والسلام
قرأها والا اي وان لم يكن من القائه بل كان النبي قارئها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا
وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهام
المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب تفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان
ويكون المعنى ح ان النبي عليه السلام اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى
ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات
الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو اي تلك الغرانيق العلى الخ كان من القرآن اريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة
منها الثالث قصة زيد وزينب والجواب انه اي النكاح كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج
الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتفصيله ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك الحكم
اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف له ان طلقها لزمه ان تزوج بها

ويصير



ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحي اليه وغير مسك على نكاحها
فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي
عليه الصلوة والسلام وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل
قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا واكرهوا وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها
النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اغتاظ فطلقها فتزوجها النبي بامر الله تعالى
لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي عليه الصلوة والسلام في هذه القصة واما ما يقال انه احبها
حين رآها فتمناها فيجب صيانة النبي عليه السلام عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور وهم لا يلومون
لمحبته اياها ومنهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا
فكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه
اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة النبي
امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبي عليه الصلوة والسلام بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن
الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى
قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء
مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الخ انه لولا سبق تحليل الغنائم
لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب
الجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك لا يمكن اجراؤه على ظاهره
الذي هو انه تعالى عفا عنه جنايته اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا
فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق
بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فان النبي عليه السلام اذن جماعة تعللوا بالعذر في التخلف عن غزوة تبوك
وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب
وانقاض الظهر يدل على كثرته الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه قبل النبوة او هو ترك
الاولى والانقاض ح محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع
الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر
والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشد ازره فقد وضع عنه وزره
وثقله ويقوي هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله ولقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب الجواب
انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة

حقیر بان احدیهما المتقدمة علی الاخری او انه ترک الاولی وتسمیته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب
الیه ذنب قومه فان رئیس القوم قد ینسب الیه ما فعله بعض اتباعه فالمعنی لیغفر لاجلک ما تقدم من ذنب امتک
وما تاخر منه واستغفر لذنب امتک وتاب الله علی امة النبی واتباعه واما ما یقال ان المصدر مضاف الی المفعول
فالمعنی ذنب قومک الیک ای ما ارتکبوه من الذنوب بالنسبة الیک کانواع ایذائهم ایاک فلا یخفی ضعفه فان ذلک
انما یتاتی فی المصادر المتعدیة والذنب لیس منها ولو اکتفی بادنی تعلق فی اضافة الذنب الیه مما لا یقبله ذوق
سلیم الثامن قوله عبس وتولی ان جاءه الاعمی الجواب انه ترک الاولی مما یلیق بخلقه العظیم ومثله عتاب
علی مثله التاسع قوله ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی الجواب النهی لا یدل علی الوقوع [illegible]
ان یراد به التهییج والاستمرار فی الزمان الآتی علی ما کان علیه فی الماضی العاشر یا ایها النبی اتق الله
یا ایها الرسول بلغ الجواب امر من قصد التهییج والاستمرار مع ان الامر والنهی من اقوی اسباب العصمة [illegible]
فلا یدلان علی صدور الذنب الحادی عشر لئن اشرکت لیحبطن عملک الجواب الشرطیة لا تقتضی وقوع الطرفین
کما فی قولک ان کان زید حجرا کان جمادا او المراد الشرک الخفی وهو الالتفات الی الناس بل الی
ما سوی الله فیکون من قبیل ترک الاولی والمراد بالخطاب غیره علی سبیل التعریض ویؤیده انه قال [illegible]
نزل علی ایاک اعنی فاسمعی یا جارة الثانی عشر وان کنت فی شک مما انزلنا الیک فاسال الذین یقرؤن
الکتاب من قبلک لقد جاءک الحق من ربک فلا تکونن من الممترین الجواب شرطیة فلم یوصف علیه السلام بالشک
بل فرض شکه کما یفرض المحال او قربا لرجوع علی اهل الکتاب علی ذلک التقدیر الفائدة فی الرجوع الی اهل الکتاب زیادة
قوة او لمعرفة کیفیة نبوة سائر الانبیاء فیعرف انه اوتی مثل ما اوتی الانبیاء السابقة وانت خبیر بان [illegible]
انما یترتبان علی الرجوع ابتداء والمذکور فی الآیة الرجوع علی تقدیر الشک قال المصنف اعلم انا انما طولنا فی مثل
هذا لیعلم ان مسئلة نسیان الانبیاء وسهوهم فی صدور الکبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فیه نفیا کما نبه علیه بقوله [illegible]
وانت تعلم ان دلالتها فی محل النزاع وهی عصمتهم عن الکبائر سهوا والصغائر عمدا لیست بالقویة اثباتا اذ قد اجاب عن
ادلة المثبتین ههنا مع قیام الاحتمال العقلی اذ لو فرض نقیضه وهو الصدور عنهم لم یلزم منه محال لذاته بل بشبهة بظهور
المعجزة علی یده لا دلیل فیه علی ذلک اعنی عدم الصدور وعلی هذا یجب ان یشرح ذلک [illegible] الامکان [illegible]
الانبیاء باطلاق اللسان المقصد السادس فی حقیقة العصمة [illegible] عن التصدیق لوجود [illegible]
یتوقف علی البعثة وهی عندنا علی ما یقتضیه اصلنا من استناد الاشیاء کلها الی الفاعل المختار ابتداء ان لا یخلق الله فیهم
وهی عند الحکماء بناء علی ما ذهبوا الیه من القول بالایجاب واعتبار استعداد القوابل ملکة تمنع الفجور وتحصیل [illegible]
النفسانیة ابتداء بالعلم بمثالب المعاصی ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصیة الداعی الی الطاعة [illegible]
هذه الصفة بتتابع الوحی الیهم بالاوامر الداعیة الی ما ینبغی والنواهی الزاجرة عما لا ینبغی والاعتراض علی ما یصدر عنهم
من الصغائر سهوا وعمدا عند من یجوز تعمدها من ترک الاولی والافضل فان الصفات النفسانیة تکون فی ابتداء حصولها



احوالا ای غیر راسخة ثم تصیر ملکات ای راسخة فی محلها بالتدریج وقال قوم العصمة یکون خاصیة فی نفس الشخص او فی بدنه
یمتنع بسببها صدور الذنب عنه ویکذبه ای هذا القول انه لو کان صدور الذنب کذلک ای ممتنعا لما استحق المدح
بذلک ای بترک الذنب ولا الثواب بترک ما هو ممتنع لانه لیس مقدورا داخلا تحت الاختیار وایضا فالاجماع
منعقد علی انهم ای الانبیاء مکلفون بترک الذنوب مثابون بالطاعات وبه ولو کان الذنب ممتنعا منهم
لما کان الامر کذلک اذ لا تکلیف بترک الممتنع ولا ثواب علیه وایضا فقوله انما انا بشر مثلکم یوحی الی یدل
علی مماثلتهم لسائر الناس فیما یرجع الی البشریة والامتیاز بالوحی لا غیر فلا یمتنع صدور الذنب عنهم کسائر البشر
المقصد السابع فی عصمة الملائکة وقد اختلف فیها [illegible] فلبیان الاول ما حکی الله تعالی عنهم من قولهم اتجعل
فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک ولا یخفی ما فیه من وجوه المعصیة [illegible] وفیه غیبة
لمن یجعله الله خلیفة وذکر مساویه وفیه العجب ومدح النفس بذکر المناقب وایضا فهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد وسفک
الدماء بالظن وذلک لا یلیق [illegible] ان یطلع اعدائهم علی غیبتهم واتباع الظن فی مثله غیر جائز [illegible]
ولا تقف ما لیس لک به علم وفیه [illegible] الثانی ابلیس عاص بترک السجود حتی
صار مطرودا ملعونا وهو من الملائکة بدلیل استثنائه منهم فی قوله فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس وبدلیل ان الامر اذ قلنا للملائکة اسجدوا
تناوله والا لما استحق الذم [illegible] والجواب عن الوجه الاول [illegible]
لا انکار علی الله فی الخلق [illegible] ذلک انما یتصور من جاهل [illegible] عالم بجمیع الاشیاء [illegible] بالظن بالغیبة
هناک وکذا ذکر [illegible] مناقب النفس فلا یتصور بالنسبة الی الله سبحانه ولا جزم بالظن فقد علموا ذلک بتعلیم الله او قد یکون
[illegible] کفرا [illegible] ذلک من اللوح والجواب عن الوجه الثانی ان ابلیس کان من الجن لقوله تعالی کان من الجن ففسق
عن امر ربه وصح الاستثناء وتناول الامر له لتغلیب الکثیر علی القلیل فی اطلاق الاسم [illegible] وکون طائفة من
الملائکة یسمون بالجن [illegible] فلا یکون [illegible] کونه من الجن منافیا لکونه من الملائکة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن خلق
تحت الملک مع ان ذکره ای ذکر کونه من الجن فی معرض تعلیل استکباره وعصیانه کما یتبادر من نظم الآیة یاباه ای
یابی کونه من الملائکة لان طبیعة الملک لا تقتضی المعصیة ویاتی کون الجن اسما لطائفة من الملائکة للمثبت الآیات الدالة
علی عصمتهم نحو قوله تعالی لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله یسبحون اللیل والنهار لا یفترون وعلم
منه انهم لا یعصون والاصل الفتور فی التسبیح وقوله یخافون ربهم من فوقهم ای [illegible] ویفعلون ما یؤمرون والجواب انها
تعم ذلک الا انها لا تفید [illegible] حتی یثبت بها [illegible] عن جمیع المعاصی
فی جمیع الازمنة ولا قاطع فیها ای فی هذا البحث لا نفیا ولا اثباتا بل ادلة [illegible] وان الظن لا یغنی فی مثله
من المسائل التی یطلب فیها العلم والیقین عن الحق شیئا المقصد الثامن فی تفضیل الانبیاء علی الملائکة [illegible]
افضل من الملائکة [illegible] النزاع فی الملائکة العلویة السماویة فقال اکثر اصحابنا الانبیاء افضل وعلیه الشیعة [illegible]
اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحلیمی والقاضی ابو بکر منا الملائکة افضل وعلیه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه [illegible]

قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له والآمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم
وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول فاذا كان آدم
افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل الجواب ان السجود لقيم على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون
سجودهم لله تعالى وآدم كان قبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم يجوز ان يكون عرضهم في السجود كونه قائما مقام آدم عليه السلام في عرفنا
فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة ايضا فلا يكون ايضا امرهم
بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لا يقال قوله
أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على ان الاسجاد تكرمة وتفضيل وفي نفي ما ذكرتم من الاحتمالات
اولم يتقدم هناك ما يصرف الآية الى التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك لقوله هل يستوي الذين
يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجته الشاغلة وليس للملائكة شيء من ذلك
ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له العقل بلا شهوة والبهيمة التي لها
شهوة بلا عقل فعقله له خاطر الملائكة وطبيعته له خاطر البهيمية ثم ان من غلبت طبيعته على عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى
اولئك كالانعام بل هم اضل ومن قوله ان شر الدواب عند الله الآية فذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان
يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة
ارواح مجردة عن علائق المادية وتوابعها فليس شيء من صفاتها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل من مبداء الفطرة بخلاف
السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل
على سبيل التدريج وهي الانتقال من القوة الى الفعل التام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية
النيرة النقية المبراة عن الفساد بالكلية هي الافلاك والكواكب المدبرة في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس
الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات مبراة
عن الشهوة والغضب الذين هما مبداء للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانيات لطيفة لا حجاب
فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة
ظلمانية مانعة من تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل
توجد بتحريكها والسحاب يعرض ويزول بتسخيرها والآثار العلوية يحدث بمزاولتها وقد نطق به الكتاب الكريم
حيث قال فالملقيات ذكرا وقال فالمدبرات امرا الايلهما فذلك قدرتها على تغيير الاجسام وتقليب
الاحكام والاجرام وما كان كذلك مستمن حسن القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات
السادس الروحانيات علم لاحاطتها بما كانت في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية بالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم



فعلية دائما لا سهو لهم ترتسم فيها الشكل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرتية اي حاصلة
في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد
الفلسفية التي لا يسلمها ولا القول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول
قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع فيفيد نفي التعظيم والترفع المزيد
عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق مرتبة البشرية كالالهية والملكية بل اعني انما اثبت لكثير من البشر وهو
النبوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما
كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا
اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعني بالانه ليس له انزال من خزائن الله فتحها ولا اعلم الغيب حتى ينزل بهم العذاب
منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بطرف جناحه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد
دلت الآية على ان الملائكة اقدر واقوى فاين حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود من منع قصد كما
عن رتبة الملائكة فكلا منهما يحصل لكما الشرف فقبلا منه ووقعا عليه والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل منه منهما فتمنيا هما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من
هو فوقي في القوة فلا من هو ادنى مني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس
الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له
الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا عن العبودية لم
يستنكف سبب الادعاء لهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس في ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله
تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف
والرتبة والرفعة فجعله اي جعل استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان
لا يستكبر وافاد ذلك دليل افضليتهم او مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة
بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ان العبودية تدل على افضلية من الافضلية المعارضة
بقول الرسول حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد
به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فلكونهم اقوى واقدر على الافعال لا لكونهم افضل الخامس ان الملائكة
معلم الانبياء وقال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب
انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب
الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب ان ذكره عده فيجب ان يكون احد من احاد

الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد التقديم لذكر الملائكة
على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان
الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بها
اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز
الخوارق وافقه خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وعن ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين
المعتزلة منكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهو ان وجود الممكنات مستند الى قدرة الله تعالى جميعها فلا يمتنع شيء منها
على قدرته ولا يجب بغرض في افعاله اذ لا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما
وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل
هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى صلوات الله عليهما مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف اي احضاره عرش بلقيس
من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب
الكهف وهي ان الله تعالى القاهم ثلثمائة سنة وازدادوا تسعا احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من
هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من
لم يجوز الخوارق صلحاء بجوابه من جوزها وانكر الكرامة بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة ح دالة على النبوة وتنسد
اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

**المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم** فان المعاد الجسماني يتوقف عليها
عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فنايها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل
عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء واذا عدم الموجود تبقى ذاته
المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا منتفي بالكلية امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين
للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فانهم اي هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني
ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع
وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمها
لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد
علم بان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه اما لذاته او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة
بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان كذلك لا يجاوز الواحد المختلف ابتداء واعادة الا بحسب
تلك الاضافة حتى يكون ثمه بان الوجود المعاد امر واحد بحسب ابتداء واعادة حتى يلتبس المكان الاعم المكان الاخص



فادون قبل الزمان اي الوجودان اي المبدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا فان الاشياء
المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكهما في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان
الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع الوجود مطلقا الذي هو اعم منه او امتناع
ذلك المغاير جاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا دون المطلق او المغاير وواجبا فيه اي في التجويز
الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و
يقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه ايضا انسداد للحوادث
عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا تحتاج
الى صانع يوجدها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت
من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام
المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف
اي بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار بقياس قوله تعالى وله المثل الاعلى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس
الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على
السوية لا تفاوت هناك بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى اما الضرورة
فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم
غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير
لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى
لتخلل العدم سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث
ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذه
التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور
العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انه لو امكن اعادة المعدوم بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكلما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون ح مبتدأ
من حيث انه معاد وهو محال الجواب انا لا نسلم اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس
منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده
في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كانت الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل
وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود ثم فيه كونه في هذا الزمان لا للوجود مع قيد كونه

قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يحكم في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ يصر على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر كما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول ثم قلنا لم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن في وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ والثاني لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد ح لا تميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستانف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع عدم التمايز في الحقيقة وكل اثنين متماثلين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين ومعادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأين ايضا فان قيل المراد بالمثل المستانف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز والدليل على ان النقض بالمبتدأين اذا فرض حصول كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي حدث الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم مح لان النفي الصرف لا يتصور تميزه واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود المقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة ظاهر لكون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا عندهم لان بطلان الثاني ح ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه بما اتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات فافهم

## المقصد الثاني في حشر الاجساد

اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جميع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض ٤٠



انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وبانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه بالدين القويم والقرآن الحكيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول اي بعضه جزء منه اي من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول وصارت للآكل اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة معدوم في جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد الجسماني انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض فهو عبث لا يتصور في افعال الله تعالى واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء سيما في حق المطيع وذلك لقبحه وعدم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعده لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بدفعه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليدفع عنه فيلتذ بها اي يعود الى عدم المرض الجواب انا نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه او لغرض هو الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته انه في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اي دفع الالم فلا دليل عليه لم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اي مع رفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم

**تذنيب** قيل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها وقيل يفرقها ويعيد فيها التاليف والحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا

لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه
لان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة فيه وزوال التاليف الذي به يحصل
الاجزاء لا فناؤها وتمم منافعهما والتفريق بالرفع عطف على زوال المجرى منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما
اى زوال التاليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال
بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا
يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس
التوقف في هذه وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ واقتصر اولا على مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب
القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في المعاد الروحاني
الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفوس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
هناك بفضائلها ونقصاناتها ورذائلها قال والنفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها لانها بسيطة كما مر في مباحث
النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها
وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول الامرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة
وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول
ولا بقاء لذلك الموجود مع الفساد والفساد فبين وجود الشيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا
في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفساد بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها
معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركيبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها
هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء
كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فتتالم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها
بنقصانها نقصانا لا يطمع للنافي زواله وانما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة بالعلائق
البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت
كمالاتها وتخيلت لضدها الكمال كما لا فرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت
صفت تعقلاتها وشعرت لقوة كمالها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما



ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضية لها طبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كان
تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بالاطلاع عليها واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المحروم الذي
لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الاحتجاب بشدة رسوخها فيه وضعفه لانها
انما حصل لها لكون الى البدن وحركتها اي حرتها وكسبت تلك الهيئات للنفس بحيث لها الى البدن وذلك مما ينبغي
بطول العهد ويزول بالتدريج فتنقطع عقوبتها لها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس
بل كانت عالية بريئة عن الهيئات الردية التذت بها اى بوجدان ذاتها كذلك متبهجة بادراك كمالها باقية سرمدا كالمؤمن
التقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بالامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم
شعورها بالكمالات الممكنة لها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى يبلغ النهاية
فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت
الى الابدان الحيوانية فتنتقل من بدن الانسان الى بدن الحيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع
والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والنباتات
والبسائط العنصرية ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من
الدركات الجحيمية في جهنم واما التنازلات المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تخلص من الابدان كلها
تصير ورثتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ثم تتخلص
ان ذلك رجم بالظن بناء على قدم النفوس المجردة وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن
لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستكملت الى عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة
ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات او واستمدت
واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فان مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم
عندهم ممتنع وقال الامام مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير
والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره وبعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيف يخرب العالم الصغير وهو بالموت
والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه
كيف يخرب هذا العالم الكبير اي بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول
في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب

**المقصد الرابع** الجنة والنار مخلوقتان الآن اولا وذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري
الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا
وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا
النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة
وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين الآن بانه لا قائل
بالفصل مع ابي هاشم بدليل سمعي وليس عنده للعقل ولا نقلي ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او
في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة
وبها على الوجه الذي تخبرونه بها من قبيل ما يتكون ويفسد اما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق ح بابدان موجودة
في العناصر بعد ان فارقت ابدانها وانتم لا تقولون به وابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانتم ح وانت خبير بان هذا الدليل ينكر وجودهما
مطلقا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط والجواب انا لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا عليه بما مر والتزمنا انه
في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون ذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم امتناع وجود عالم آخر وقد تكلمنا على
ذلك فلا نعيده واحتج ابو هاشم وابو الحسين الاول بقوله تعالى في وصف الجنة اكلها دائم اي مأكولها دائم مع قوله كل شيء
اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لوجب هلاك اكلها لانه داخل فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما و
هو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار والجواب اكلها دائم ابدا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله
فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه ونقول الهلاك المراد
بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فلا يتحقق بها الى البعد ومرادا القول انهما اي الجنة والنار
يفقدان آنا بتفرق الاجزاء دون اعدامها ثم يعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فيكونان موجودتين ذاتا هالكين صورة
في آن الثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها اي عرضها
بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود وثانيهما
معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة اي مثله **المقصد الخامس** في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والايجاب على الله تعالى والنظر في الثواب والعقاب لا في امور آخر اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة
البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها جائز انها اي تلك التكاليف اما
لا لغرض وهو عبث قبيح يستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عن ذلك لتعاليه
عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة



عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطلوب والجواب منع
وجوب الغرض وتحريرا لاكثيرة واما العقاب فنقول فيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب
عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب
فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم
جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم
المذنب اي مرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم يزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه و
عدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات والجواب منع تضمنه
اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد منه
من الزواجر الرادعة ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يكفي ان الوعيد عام متناول كل احد
من المذنبين بظاهره والذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف
في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه وعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب
العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل
ولا ظن ذلك فلما قلنا تقرير ولا اغراء **البحث الثاني** قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم
يتب عنها مخلد في النار لا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب
بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت
للفاسق استحقاق العقاب وجب ان تزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع الاستحقاق
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق
وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم يكن
خالصة لانا نقول ذلك مسلم لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من نقصانهما
عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم ان بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب
والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على المحافظة فح جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل
صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال
من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل وهو ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر ونقول يترجح جانب
الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة الامثال

ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعانوا بعد اقامة تلك الدليل القطعي من النقل
بوجهين الاول آيات تشعر بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى
قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نسلم ان من له حسنات من
الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته
في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من ارتكب الكبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة
من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها
اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في
الاستعمال الشايع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ح ان يجعل حقيقة في المكث
الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد
قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصود من اللفظ الثاني
من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين
عنها والجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك
هم الكفرة الفجرة والفاجر ظاهرها يقتضي كون الفجار في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار
وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من
الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
ونجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وساير
ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا
يكون تلك الآيات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا
بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا خصصناها بالعذاب
المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في
الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب
لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عن ذلك واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العذاب عدل من الله
وان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند



العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد
والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة
خارجة عن الملة الاسلامية بوجوه الاول ان القوة الجسمانية لما تقدم متناهية في العدة والمدة فلابد من
فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة
بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما تمسك به في اثبات ذلك التناهي
الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط
البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق
في الحي قوة لا تخرب معها بنيته بالنار مع كونها متاذية بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها
وهو حيوان ماواه النار الثالث منها النار توجب افناء الرطوبة بالتجربة فسيلا ينتهي الحال بالآخرة
الى عدمها لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحيوة فلا
يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا
يفنيها او يخلقها او يخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن
العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده
اذا لم يهتد الاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في
وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله قلنا اعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من
بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكباير لا
يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا وهو ايمانه فاما ان يكون ذلك قبل
رؤيته للخير قبل دخول النار ثم تدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المط وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها
المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد
الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف لعموم الآيات
الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن الطاعات والزلات فاجماع اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه وعقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل لا اثابة العاصي و
عقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب

بطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات وثوابه وان زادت على زلته وذهب الجبائي
ان صح وابنه الى رعاية الكثرة في المحيط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن
زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات
باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي في مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية ينفي
بحاله فيسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه ان يقابل اجزاء الثواب واجزاء العقاب فيسقط المتساويان
ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان
ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائدا على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى
انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية
اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة
لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي
مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح ح قد احبط الراجح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
لما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا
سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للهاشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما
معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او
متعاقبا بتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يبطل الآخر عليه فتغليبه انه بطل لانه كان قاصرا عن ابطاله حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون
قاصرا عنه اذ صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من
احد الاستحقاقين بقية يجب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد في المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة
اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا
اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر
لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه ممتنع عند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما الآخر
معا او على سبيل التعاقب كلاهما محال لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من
مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد
من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل
الجنة والنار ولا بد من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة
بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى ان احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة
المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب



ارجح فان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة لا يجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف
عن الثواب والعقاب بجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة والنار بل يكون
اي من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب
كما نرى احدنا يؤيد ويذم لهمه من جهة ويفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نم
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى
عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها
وقالت المرجئة يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا كما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر
مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا يقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة
بل يجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو عمن لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب لا يتصور
عند المعتزلة بناء على ذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر
قبلها فيعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران و
ما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا
ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع
في شفاعة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه الصلوة والسلام
لكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وانه حديث
صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسياق الآية
في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة
انما هي لزيادة الثواب لا للدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها وهو عام من شفاعة النبي
عليه السلام وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير للقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم و
لا عموم له في الازمان ايضا لانه يوم مخصوص وهو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث
لان الضمير في قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص
والامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ولا يلزم في نفي الشفاعة
لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ولا يلزم في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة
في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير
المقصد العاشر في التوبة وفيه مباحث الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم
بالتفضيل والآية رجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها

اذا قدر عليها فخرج بالندم الندم لما سياتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا
يكون توبة قولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرناه اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك
ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان الندم في فعل في الماضي قد يريده في الحال والاستقبال فهذا القيد
احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من
حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه من عود القدرة اليه
اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم
على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففايدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من
المسلوب ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه ابلا الفعل في المستقبل احترازا عما اذا كان زنى ثم جب او كان
مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل عنه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل
صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا
وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان حينئذ عاجزا عن الفعل في المستقبل هذه عبارته واليه فقول
المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل اولا لكن نقلنا فيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم

البحث الثاني في احكامها الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة
له على الفعل فيه وقال به آخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والماخذ في هذين القولين ما صح
كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية بمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه
لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند الباس فظهوره بالمحبة اليه فانه غير
مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقل الآمدي من الاجماع على القبول كما
الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امور ثلثة رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن المظالم الخروج عن
تلك المظلمة وثانيها ان لا يعود الى ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه
في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة فيها اي صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه والايصال
الى العتاب واسترضاء الخصم ان تلفه بعينه ونحو ذلك فهو واجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا
اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه
ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون
الاخرى واما ان لا يعاوده اصلا اي ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال



الى حال قال الآمدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة الماتي بها في وقت عدم المعصية في وقت
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم
اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي في
الدين قال الآمدي ويلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استمرار الندم وتذكره
تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع وقال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا
لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر
ولا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة انهم في التوبة الموقتة
مثل ان يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا
عم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم
يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم
ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات
فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون الماتي صحيحا في نفس الامر بلا توقف
على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال
وتتفاوت ايضا تفاوتا بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا ابا هاشم في صحة التوبتين
الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد
قد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يقبل ذلك تفضلا وقبلها
وليس لاحد سواه وذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها
لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة لما ان القنوط منها قبيح
القنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تياسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

**المقصد الحادي عشر** احياء الموتى في قبورهم ومسالة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين
من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير
انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو الا عذاب
القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو وما ذكره الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان

الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسائلة لان كل من قال بعذاب قال بهما واما ما ذهب
اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج
عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى
وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار العذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه
من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فانه اي ما هو
آخره فاعترفنا بذنوبنا فهل اذا اخذنا المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الاماتة قبل القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد مسائلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما
قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء
في الدنيا انهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين
الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها
فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسائلة والعذاب
ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في الاطوار النطفية وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة
وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر فلا تثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما
يكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في الاطوار النطفية وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين
هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد
منها من قبيل الآحاد منها انه عليه الصلوة والسلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه
من البول اما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ومنها
قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت لها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى
غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسائلة الملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار
مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو حيوا في القبر لذاقوا موتتين
الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا
بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة
على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها
وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد
الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره من الآية وجوابنا عنه معارضة لما تمسكنا به من الآيتين ثم انهم
بعد المعارضة قالوا انما يمكن ان يعمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب
تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا



الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه ما اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذرى اجزاؤه المفتتة في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي
عن هذا فقالوا اي القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم
لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسائلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة
الاخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ حكمهما من واد واحد فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة
وهو ممنوع عندنا كما مر فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى كل اجزائه المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة
غير مستبعدة في مقدورات الله تعالى كما سلف تقريره والله اعلم بالصواب **المقصد الثاني عشر** في ان جميع ما جاء به
الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء حق كلها اتى بلا تاويل عند
اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجماع
المسلمين عليه قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن
يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي
هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع
يؤيد الآية على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه
دليل على الحوض مع قول المفسرين انه نطق بما ذكرناه الكتاب والسنة ايضا كقوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا اين نطلبك
يوم المحشر فقال على الصراط وعلى الميزان وعلى الحوض وكتب الاحاديث طافحة اي ممتلية جدا بذلك الذي ادعيناه كونه
حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق فيه للمنصف اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن جهنم يرد عليه جميع الخلائق
المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب
ابو الهذيل والبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه
ادق من الشعر واحد من حد السيف اي حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور
عليه وان امكن العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ح وجب ان يحمل قوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب ان القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حيث لا يلحقهم تعب
ولا الم وقد جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة بالكلية عن
آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد

في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على اداء الوزن
الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف
الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله سبحانه وتقدس فلا وزن فلا
فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف
يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي يوزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة
فيه مر مرارا **المقصد الثالث** في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان ثم الكفر والمؤمن
والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في افعال الفرعية
والاحكام من عن الايمان هل يزيد وينقص اولا ومن انه هل ثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا قال
حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه الصلوة والسلام الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان آمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما في الشرع
وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر
الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم
بالله وهو مذهب جهم ابن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية وهو
كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروي هو عن ابي حنيفة رحمه الله وذهب قوم الى انه
اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي
وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم
كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح
فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان
اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحدها او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب
كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في
قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اي ومما يدل على محلية القلب للايمان
الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان
عنهم ويؤيده دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه



او فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب
بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة فتعين الامة نقله
وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى
الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير
وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن
بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنها اي
ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم
والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان
ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف
الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلون التصديق باللسان يريد الكلام اذا اقيم لنفي النقل
عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان
اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى
غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او معنى لفظ
له لا انها على معناها وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون
الا اللسان ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومنهم من يقول آمنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان
فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا
يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي فكانوا يحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه
الايمان بلا علم وعمل الجواب معارضة بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين
ومعارضة بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واوحلة بان يقال لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة
على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور
الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فنيط الاحكام الدنيوية
وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول انهم يلزمكم ان من صدق
بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس او غيره كخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه
منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والايمان
هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي امرتم به هو دين الملة

القيمة فيفعل الواجبات هو الدين القيم اي الدين هو الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان
فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين
من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة بمعنى
فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى
منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد
الايمان والاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر
فلا يصح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث فهو اي جعل الاشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي امرتم به
المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكروا فيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير الآية
اصلها وفي كونها اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما تتم
وتثبت بالدليل الاول لو كان الايمان مغايرا للاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان
كل شيء مغاير له فهو غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة
لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون مصادرة على
اخذ المطلوب في الغاية ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسئلة يعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما حديث
الاستثناء فانما يدل على تصادق المسلم والمؤمن دون اتحاد الايمان والاسلام الا يرى الى الضاحك يصدق على الباكي ولا
تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس فان ذلك نزل في الآية بعد تحويل القبلة ونفيا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق والمعنى لا يضيع
تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس بما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات
فلا يلزم ح تغيير اللفظ عن معناه الاصلي ولئن سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا من اطلاق الملزوم على اللازم الذي هو ثمرته
الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا انه ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة
لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي لهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى
القرآن لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين النصين
معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق
فيهم فلا يتم هذا الاستدلال والظاهر يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدا وخبره نورهم يسعى بين ايديهم وح
جاز ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله
عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مسائق على معنى ان هذه
الافعال ليست من شأن المؤمن كانها منافية للايمان ولا يجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا



نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان
معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم
لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي ولم يأت بما ينافيه
فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق واللازم وان لم يجز
الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونون مؤمنين
ومخلصين والمخلص الايمان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي
ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل
التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر
في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء
به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك
الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا فالقول
في حله ان الايمان المعدي بالباء هو التصديق والمقصود به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل ما قيد به
ظاهرا وهو الله تعالى والتصديق بالله لا ينافي الشرك اولعله لوجوده وصفاته الذاتية الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من
صفاته السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم
كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث
لكن المراد بالايمان هو التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يتجه
اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب
من التصديق والاقرار والعمل الصالح جميعا بقوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل
الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلابد في الحديث من تقدير مضاف هو الشعب ولم يرد دليل القائلين بان الايمان
هو المعرفة او التصديق مع الاقرار المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام
الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه
لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا
بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تردد والا لم يكن جميعا

فان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك اي لاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ويقول اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايمان قابلا للزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان فيثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افرادها جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق كان هذا التصديق مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص نحو واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبولها بالوجه الاول **المقصد الثالث** في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر باختياره علامة التكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس والافعال المنبئة للتصديق لهم غير لازم ان يكونوا كفارا منتف وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه الصلوة والسلام كان يجعل ايمان الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه فمن قال الايمان المعرفة بالله قال الكفر الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر معصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بالكلمات الدالة على ذلك كسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لا بهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا والشرب ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج ككشف العقدة ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيده اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه **تذنيب** في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد او لا والثاني اما معترف في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار



وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته عليه الصلوة والسلام اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع الامة من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوة محمد عليه الصلوة والسلام اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج بالاتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عليه الصلوة والسلام حكم باسلام من لا يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تقرير الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها التفصيلية او المجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي عليه السلام باسلامهم ونجاتهم كانوا عالمين بها اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الآية واهنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل يجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازي لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازي غير الكفور ايضا بالثواب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب واليهم ذلك الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازي جزاء مغايرا لما هو حقيق بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على

من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق يعذب بما ورد فيه من
الوعيد قلنا هو الظاهر متروك الظاهر ومخصوص بالاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله ورسله فيما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس
قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر
والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصلاها اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك نارا خاصة يعني
ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة ولعل تنكيره للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس
قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وحيث نقول الفاسق ممن خفت موازينه
لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازينه بالايمان فلا يندرج
في من خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق
ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الآية لا تقتضي
ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب
المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فتدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر
قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام العكس فانها يدل على ان من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك
لا ينعكس كليا كما توهمتموه والا فينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات
الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فانه
يقتضي حصر المبتداء في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر
الذي ذكرتموه مع كونه مستفادا من الآية لان الكافر الفاسق ابتداء او كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق
في عرف الشارع على الكافر فلا تخصيص الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل انحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون والفاسق ييأس من روح الله لانه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تعالى
انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار
للآيات العامة الموعدة وكل من تدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد
المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر ولقول المراد به على التقدير
عمومه الخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه
بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى
كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يلقى عليهم وليس
في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظاهر ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم



ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة يؤمنون بالله اي يصدقونه فلا يندرجون في قوله
انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق الظالم ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم كفر الانبياء
حيث اعترفوا بالظلم بانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين
وحله ان المراد ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة لا انه يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار
الآية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل
على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب
بالقيمة انه لظ قطعا الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فيثبت
بذلك ان كل مجرم داخل في النار ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروك
الظاهر اذ لا يلزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا وسيق الذين
اتقوا الى الجنة يفهم العلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين
لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه الصلوة والسلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات فلم
يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن
عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله الايمان وعداوته كفر وقوله عليه السلام آية المنافق ثلثة
اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة ثم
اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت معا ملكة
لشخص كانت علامة النفاق قد وردا ابا يدون كونها ملكة فلا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوه
وائتمنهم عليه فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء
قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل
يده فيه فاذا رأى ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه فاقد الاعتقاد وكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مفسدة الجنة عاجلة
محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة او غير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق
ليس بمؤمن لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافر بالاجماع لانهم اي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا
لا يقيمون الحد عليه في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا الفتنة ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين ويجرون احكامهم
عليه ان الكافر لا يجوز دفنه معه كذلك والف فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها المجرد عن الزوج
ايا ما من فريقان وقضاء ما فض لانه وان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف
المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قال
واصل ابن عطاء وعبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على

ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فمرتكب الكبيرة مختلف فيه فيؤخذ بالمتفق عليه فقلنا قد ثبت انه مؤمن قطعا
ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع
المنعقد للانحصار في ذينك القسمين قبليون باطل بلا اشتباه **المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة**
هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب
مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض
فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا
ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب
المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثله عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين
كانوا قبل ابي الحسين تحاملوا فكفروا الاصحاب في امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور
اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل من يكفرنا فنحن
نكفره والا فلا واما على ما هو المختار عندنا وهو ان لا يكفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من
كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبي عليه الصلوة والسلام
عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في
تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها لكنه لم يجر حديث شيء منها في زمانه ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها
لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وذلك لانه علم انهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل
قلنا ما ذكرتم مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار
الاخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها بأسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بما علم فساده بالضرورة
واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها اي بالنبوة دليلا
للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه الصلوة
والسلام ادلتها على باليقين باصحاب المحل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى
عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الجهات
فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية وكذا دلالة المعجزة على
صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام
جلية وان ادلتها جلية واضحة ولذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلفت فيها فانها في الظهور والجلاء
ليس مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد
منهما يدعي ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير



اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفرت به بعض اهل القبلة بعضا ونفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت
المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة واما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة
والحيوة ونظائرها فمنكره اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من
اهل القبلة جاهلا به كذلك فانهم على اختلافات منهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به من بعض الوجوه
لا يضره والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر نفسه الاخر
بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في المعتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد
الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على نفسه كالجبائية او على مثله كالبلخي واما على القبيح مطلقا كالنظام
ومتابعيه وجعلوا الله غير قادر على فعله فهو اثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الشريكين لا يقدر احدهما على مقدور
الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه
لانهم يقولون فقد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه اما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في
ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بالتزامهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا بغيره وهي قولهم بتناهي
مقدورات الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه الى دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس
بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك
الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن في الحديث
الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق الافك
واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا الكفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة
على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد شاء الله اشياء
لا تكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء
اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما النفاة للاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عنده
وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذات عندهم حاصلة في الازل بلا
فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول
بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام الكفر عليهم بما هو اي الالزام غير الالتزام والالزام غير الكفر
به كما عرفت السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكر الرؤية كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الاية مجاز فلعل المراد بلقاء
ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة
الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا واذا لم يتحقق هي في حدوثها الينا لم يتم القياس

فالقول بسد لباب اثبات الصانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه على الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ قد تقدم فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لا يلزمه فاعلا للقبايح فجاز اظهار المعجزة فى يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى عليه الصلوة والسلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه وتعالى فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كساير العاديات الى آخر ما مر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصانع قول القدماء متعددة وقد كفروا النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الثمانية قلنا قد مر جوابه فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرانه لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود من حروف يقدم المتقدم عنه وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى نتكلم بها العبد تعالى على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات آخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم الا ان يقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلامه تعالى فلا يلزم منا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفروا المجسمة بوجوه الاول ان التجسيم جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثانى انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسمة عابد الغير الله بل هو معتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه بما قد جاء به الشرع على تاويل لم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث انه قد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك للكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلم المشركين هو لا المجسمة كذلك الا انهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه هو المستند ما تقدم من انه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الخوارج والروافض بوجوه الاول ان القدح فى اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء فى القرآن على احد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولاهم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم بالجنة مقيد ان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثانى الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هذا اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاده مسلما فان من ظن المسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع والعلم



ان عدم التكفير لاهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عليه الصلوة والسلام اى ذمه واستحقاره او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه اشار بقوله وسنزيد هذا الذى اى ذكرناه فى المقصد الخامس تحقيقا اذ فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم فى ذيل الكتاب والله موفق للصواب المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها فى علم الكلام تاسيا بما قبلنا ممن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للعائدة المذكورة فى صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز من القاضى والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام فى ناحية كالقاضى مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا فى ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبى وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم فى معرفته تعالى من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطى واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابى بكر الاصم واتباعه بالعكس اى يجب عند الفتنة دون الامن لنا فى اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد علم لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل فى مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه فى خطبته المشهورة حين وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم فى التعيين لا يقدح فى ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب الامام متبع فى كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم فى موضعه ولو كان لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام متبع فى كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوافر الدواعى اليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع فلا تتوافر الدواعى او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التى لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان فى زمن

على الامام عقلا ان حصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم نظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقتضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يحكم بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب اي وجوب بل الاستفادة لا يرد الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة والبعد من المعصية واللطف واجب على الله والجواب بعد منع وجوب اللطف انه اي اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بالامام الظاهر القاهر الذي يرجى ثوابه ويخشى عقابه ويدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف المظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه الا انه لازم كونه في زماننا هذا تاركا للواجب عليه وهو حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه بها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك قلنا نعم ان اختيار الامة نصب امير ورئيس تقلد امورهم وترتيب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامامة اول منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الخصومة والمخالفة واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا تارة وهو انه لا يجب نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب الا في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه انما يجب عند الخوف وظهور الفتن اعلم ان عبارة الكتاب ههنا وذكر المذاهب اولا يدل على ان القايل بالفصل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية **المقصد الثاني** في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل والاحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم باحفظ الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه الصلوة والسلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قايلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الثلاث لانها لا توجد هذه الصفات الان مجتمعة واذا لم يوجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب هذا ولا ذاك ويكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها قلنا يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض



النبي عليه الصلوة والسلام الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر علم يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد وفي الجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فيكون واجبا بالايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار انه وانه يفضي لقبوله الاضرار والاضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما لا يهتدي اليه فيما لا يهتدي هو اليه احالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سياتي فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب واحتج المانع لوجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشتغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة لهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول احاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جايزا الثالث للامامة شروط قلما يوجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا اي وان لم يقيموا اياه فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا ممتنع عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية ولا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تسوقهم اي تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلاطين عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القران وقيل السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نم ان انتفاع الناس بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم واتباعه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام

نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا
لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم
فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط
الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فمردود وهو بالاختيار عدم الوجوب مطلقا لكن الامة ان نصبوا فاقدها
دفعا للمفاسد التي يندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة
والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث
فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر من الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة
ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على
سرية او على غيرها من النواحي ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض
ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثاني من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالث
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابع ظهور المعجزة اذ به يعلم
صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة اي اشتراطها في الامامة انا ندل عن قريب على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه وكونه اماما حقا ولا يجب شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع بالاجماع
ان لا يجب انه اجماعا الخامس ان يكون معصوما شرطه الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا
مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للتعليم اي تعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب
اليه الملاحدة ولو جاز خطاؤه وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين او لتخريج خطائه فيما علم لما يجوز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب
اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل والجواب منع كون الحاجة اليه لاحد هذين بل
لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة
لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة الجواب انا لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية كبيرة مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير
اماما بل لابد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد
عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر
رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت
بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله والرسول قلنا ذلك اي اختيار
اهل البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة كعلامات سائر الاحكام وتلخيصه
ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية



الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير جعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني لانهم لا يملكون تصرف
انفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيه قلنا لما كان جعلهم وبيعتهم امارة معرفة
من جهة الله ورسوله امرا دالا على حكمهما بامامة من بويع لم يسقط هذا الكلام اذ ليس تعيينهم تصرفا على المسلمين يجب عليهم اتباعها والقيام
فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كان
لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا
فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء و[illegible]
امر جزئي لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى لجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء والولاية بالبيعة
للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا نمنع
من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت
الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على اثنين في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام
الذي اختاره اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة وهو يعود بالنقض على الجواب بامر عن الضرر اللازم من ترك الامام بل اشد
من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم
بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط صحة
الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابها اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس
ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان
ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع
بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب الاتباع للامام على اهل الاسلام وذلك
لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد
والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهم ولم يشترطوا في عقدها اجماع من في
المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى
ولم ينكر عليه احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال
بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة
له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت
لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيعمل فيها بما يؤدي
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد وفحص عن المتقدم فامضي ولو امر آخر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل
حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد ممن وقع
عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لاداء ذلك الى وقوع الفتنة واختلال النظام

امامين معاً اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يقع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف
وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم
نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين الحسنة ومن الزيدية الامامة
شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته
فلذلك جوزوا العقد والائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا
جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا تقتضي لثبوتها الا احد امور ثلثة النص
والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعون الناس الى اتباعه
ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه اما الطريقان الاخيران فقد اثبتهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة
والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها
ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي **المقصد الرابع في الامام الحق بعد الرسول عليه الصلوة والسلام** وهو
عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتي
واما الاجماع على غير ابي بكر ولو لم يكن على الحق لنا اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي
والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي بالمنازعة في
مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته وفاطمة مع علو منصبه زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عليه السلام الائمة
من قريش ولو كان على امامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة الاظهره قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اي
عند الشيعة شيخ جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور
على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا كما سنذكره وكذا القياس فتعينت
امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما يستند اليها اتفاقا
الجواب بان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة وثالثها على افضل الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يجوز
امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة والكافرون هم الظالمون فهو ظالم في ذلك الزمان
والثاني انه منع ابو بكر فاطمة عليها السلام ارثها الفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها وقد كانت فاطمة عليها السلام
مستحقة له لانه قال اباني والمكاتب واحدة فاما التصعت والضم فاطمة عليها السلام معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب



عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيره
ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني ومن آذاها فقد آذاني ومعصوم فكذا البضعة فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا ذنب
ينافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ واما
كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة
واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالفت الآية في منع الارث قلنا المعارض مخصصة بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن
بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على محمله لعدم احتمال المعنى لا انتفاء الاحتمالات
التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قاطعا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة عليها السلام
معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما روى الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس فقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية
وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر والازواج والاقرباء ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام البضعة مني
مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها ايضا عصمة النبي عليه السلام وقد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض الجملة
في جميع الاحكام فلعل المراد انها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة ثم انها ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اي اعطاها فدك
ايضا عطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم رضي الله عنهم والصحيح ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكان حاضنة اولاده ثم زوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين
فللفرع ولان شهادة الولد لا تقبل للفرع عند ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي
وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لكونه مذهبا
كثير من العلماء وايضا فقد ذهب بعضهم الى ان احد شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة
على نفي اهلية الامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع وسياسات العامة
لجمع كثير في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرء سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال انه لا
يؤدي عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فانى يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم
انه لم يوله شيئا بل امره على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه
الذي توفي فيه واتباعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها
ان يتولاه رجل بنفسه او واحد من بني ولم يعزله عما ولاه من امره الحج ولم يعزله عن الصلوة كذب بالعلوم خلاف
والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي عليه السلام خلف احد من امته الا خلف
ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال

لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر رضي الله عنه ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عليه السلام
بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفر وروى
البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي لهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة
فكشف النبي عليه الصلوة والسلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن
من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي عليه السلام خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر
وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن
عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
من نفسه خفة فخرج الى المحراب وكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يصلون بصلوة
ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع
الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق
وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك من كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل
الناس فاخبر ان رسول الله عليه السلام جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب
الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل وانه اي ابا بكر
مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبوله
توبته لانه زنديق لا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة الثالثة من السرقة
وهي رأي الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن
مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة ان عمر مع انه حميه وناصره وولي العهد اي عهد الامامة من قبله قد ذمه
حيث تشفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر
عدم قتل خالد بن وليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته
وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد بن الوليد لئن وليت الامر
لاقيدنك به وقال عمر ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب
الباردة فان عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان يعتقد
امامته فعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله انكار المجتهد
لبعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وخاطب خالدا بانه صاحبك فعلم خالد بقصده انه ليس صاحبا له فقتله واما تزوجه امرأته فلعلها كانت
مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة
الغير وتحصيل الاتفاق مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدم عليه احد على اني اقدمت عليه وسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك



جدير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحية الامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم منه
للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اي خامس المآخذ التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامته على ادعاء النص على امامته
على اجمالا او تفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه بوجهين الاول ان عادة
الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان استخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات
لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى
التي لا رجوع بعدها بلا امام يعتمدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال
انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا
ومعادا وبين ان لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة
يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية وكلها الى آراء المجتهدين هم حماة الدين اعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم
يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره كما منع ابو بكر الانصار
بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبرا واحدا فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد
نص جلي متواتر في علي وهم من قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما شهد
لهم به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم
لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل لا يقول احد عند طول النزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين
فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه
ولا يبالى بشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله الآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي من الامور التي تعمها الآية
الامامة والخلافة وعلي من اولوا الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضة بصحة التقسيم اذ يجوز ان
يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عاما اذ العام
يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا انتفى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه
والا كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب الناصر
للاشتراك ولفظ الولي ايضا لم يعهد لمعنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق الجميع قال
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة في الآية فهو اي الولي المتصرف في الامة وهو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون
الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية والاجماع

على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد في الآية فيكون الآية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا
نظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول صلعم لا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد
وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الآية على
الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف
فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم احضر القوم بعد
رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها فقال لهم الست اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه
الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم
والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مراد ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي
الى الكذب والنبي لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين
بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة ليشترك في الولاء فيجب الحمل عليها وحمل
اللفظ حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم
بصحته مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الاحاديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم كابي داود
السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عليه السلام فانه كان باليمن
ورد هذا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث الا ان يروى بكذا اخذ بيد علي واستحضره وقال ان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته
اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى
فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية
وقوله تعم مأواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا
الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى
الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او
الرجال وان سلم ان المولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد بالاولوية في الاتباع والاختصاص والقرب لا في التصرف ويقول
التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما ولصحة
الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى
بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته والثاني من وجوه السنة



قوله عم حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل
على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا
على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته
لو عاش هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا للنقص
والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في النبوة انتفى ههنا
بدليل الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة
الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بقدر
ما يمكن والجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على
تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي كاستخلافه على المدينة اي
المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون خليفة لموسى في قومه حال غيبة
موسى ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني في قومي لا عموم بحيث يقتضي الخلافة
في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ على استخلافه
فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة هي اعلى هو الاستقلال
بالنبوة منفرا اي عنه وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل
منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين بل انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تع وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك
اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هارون كونه اخا لنبيها ونبيا
والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه
الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هارون بعد وفات موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد
نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه
السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المقدم الدال على عدم
النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين
وقائد الغر المحجلين بعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامته معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر
وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والآية
الموعود ... وعد الله حق فوجب ان يوجد منهم في جملة منهم خلافة يتمكن بها الدين ... ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة
الثاني قوله تعالى للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس

الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمد لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله لن تتبعونا كذلكم قال الله فقد علم النبي عم
من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال والغنيمة فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حيوته عليه السلام
ولا علي لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة بالحكم
لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يتيقن قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي الذي
يجب بمتابعته الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة فهو يلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل
بل الظاهر انه ابو بكر فان القوم المذكورين هم بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلا لما كان ابو بكر معظما ٢
ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنزيده شرحا وبيانا في الافضلية
الرابع كانت الصحابة يقولون له يا خليفة رسول الله عليه السلام وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته
صادقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يعينه الامة عليه كما يزعمون لكان شر الامم ولكنهم خير امة يامرون بالمعروف و
ينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر
الجواز وقالت الشيعة هذا خبر واحد ولا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي
يستدلون به على الافضلية كما سياتي ولا من خبر المنزلة الذي هو ردهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد
تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم
بان القائمين بالامر في هذه ثلثين سنة بعده موصوفون بكونهم خلفاء وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء
الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله فلم يتقرر بقي بعده اماما فيها فكذا في غيرها
اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله عليه السلام في امر ديننا فلا نقدمك في امر دنيانا **تذنيب** الائمة
الثلثة بعده يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما اثبات امامة الائمة
الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا
الصالحات الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الحديث وطريق اخر يجعل
عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك لانه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة آخر عهده
من الدنيا واول عهده من العقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فانه احسن
السير فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي الاجماع
فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال
لو كان ابو عبيدة ابن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة
غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين
ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب فان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب لما تشاوروا

اتفقوا



اتفقوا على عثمان بايعه عبد الرحمن لما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي **المقصد الخامس في افضل الناس**
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي لنا وجوه قوله
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين واعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة واليه اشار بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى
لصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عليه السلام ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع
على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء
فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل بل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون
امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام لا ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله عليه السلام يابى الله ورسوله
الا ابا بكر وفي صحاح قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي صلى الله عليه
وسلم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال
يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ثلث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر
ثم عمر الثامن قوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن
بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله
اذ قيل له ما توصي اي الا توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على
خيرهم كما جمعهم على خيرهم بعد النبي والشيعة مع اتفاقهم فيه اي في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو
وجوه الاول آية المباهلة وهو قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله
وانفسنا لم يرد به نفس النبي عليه السلام لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات
الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد عليه الصلوة والسلام حقيقة فالمراد
المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل
من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة انفسه عليه السلام ولو سلم
فليس فيه ما يدل على فضيلة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه السلام حين اتي عليه طير مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه
لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلق الله اليه
في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث

قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي اجيب بانه ما باشر قتله فيكون من شره
من اصحابه خير امته ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا والمخصوص بالنبي ع خارج عن الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا
منه ولضعف شرح عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلائق لان قتله اياه كان
في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز
وعدي علي بن ابي طالب اجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من
تركه فانما الرتبة ينجز الوعد ويقضي الدين وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله فلا يتناول الكل الخامس
قوله عليه السلام لفاطمة رضي الله عنها اما ترضين ان زوجتك من خير امتي اجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه لعل المراد خيرهم
لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي علي واجيب بما مر من انه لا يلزم
كونه خيرا منه بكل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام فيه انا سيد العالمين وعلي
سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا
رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث اجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالجزئي لا عموم
له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء الثامن قوله عم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم
اباك ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لمعلية فاطمة التاسع انه عليه السلام
لما اخى بين الصحابة اتخذه لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك
لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عليه السلام لما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام
بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه رايته فقال لاعطين الراية فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه
ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل من عداه قيل نفي هذا المجموع
لا يجب ان يكون بنفي كل جزء بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا
غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله
كثير من المفسرين والمولى يعني الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرته يدل على انه افضل منهم لان نصرة من
افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره قيل ولئن سلم ان المراد به علي
لما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد به ابو بكر وعمر الثاني عشر
قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه الصلوة بالانبياء المذكورين وهم افضل من
سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه يعلي لكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة



ولا تدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته
ح لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة اخرى والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف النابت على ان الانبياء افضل
من الاولياء **المسلك الثاني** ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون
بماله من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد عليه السلام اعلم الناس واحرصهم على ارشاده كان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل
عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فكان اتصل
بخدمته وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون
اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرؤكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم قراءة القرآن
فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بالممدوح ولانه
عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله
ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك
سلطان عليها فلا سلطان لك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القصتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت
لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض
البعض بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل
او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان كلامه مشتمل على الفرض والتقدير
وليس لازم منه جواز الحكم كما شهدت به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول
الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في درجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه والذي تكلم فيه اولا هو ابو الاسود الدؤلي تلميذه
كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك
الامور الزهد اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم والتبسط في الماكل والملبس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا
طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادته
حتى تصدق في الصلوة ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليالي صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل
فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواترت مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر
حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيرها الخامس حسن خلقه
قد اشتهر ذلك حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر

بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بالقوة الالهية السابع نسبه قربه من الرسول نسبة ومصاهرة وهو غير
خفي وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبه
كفاطمة رضي الله عنها سيدة النساء في العالمين وبولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة في الجنة كما ورد
في الحديث ثم اولاده ممن اتفق الانام على فضيلتهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار
جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا وناهيك بهذا شاهدا على صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا
فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن المعروف ولكنه كان يستفيض من
روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره
والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة اما على الافضلية فلا كيف وجهها اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها اي الكثرة
الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام اي ما يرجع
في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان
وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان ابن مظعون حتى قوي بهم الاسلام وكان دائما في منازعة
الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ولا دلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة متعلقة بها عمل
فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من
الطرفين معارضة لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف
فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن
وكيف تقطع فان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول
وتفويض ما هو الحق الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة
لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من
فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد السادس**
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من ترك الفقيه الشافعي وحضر درس بعض آحاد
الفقهاء او العمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية



كل امر والقيام به بمعرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة
اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما
اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادوا للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع** انه يجب
تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد
احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله عليه السلام
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ومنها قوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه
شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي حقيقة حالهم عن الطعن فيهم ورأى
ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع النقض عنها فارجع اليها
ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة
من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم او قعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان هذا الشق الثاني من الترديد
ينافي الانصاف واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا
لو شهد الجمع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسقهم من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
لا بعينه فلا نعلم بعد ايهما منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لانهما اماما
فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ حد التفسيق ومنهم من
ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة للمقصد الرابع** في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والنهي عن الحرام واجبا
وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به واحد سقط عن الآخرين لان غرضه تحصيل هذا
واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي
ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بعد الامام وقد ناقشه وذهب

من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع الضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل احد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة الامام واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ووجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر فان ذلك من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي وشرطه ان لا يظن ان يصير به سببا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب ح اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا ظن حصول المقصود بلا اثارة فتنة ومن شرايطها عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وصحابته الصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم الى يوم الدين

**تذييل الكتاب** في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه الصلوة والسلام بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي صلعم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي عليه السلام قد غلب عليه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عليه السلام قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بالاتباع وجوبا لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن ثم



بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او بمدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه السلام وكاختلافهم في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقد الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الاختلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية **الفرقة الاولى المعتزلة** اصحاب واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاعتقادهم اسناد افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نفاه فنقول كما يصح نسبته الى مثبته يصح نسبته الى نافيه اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك العقيدة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد العبد بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح

لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفي الصفات الحقيقية
القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص
وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفات ونفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث
مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار بان الحسن والقبيح عقليان ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة اي المصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسألة بعد
ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان
اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي استناد افعال العباد الى قدرهم
وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان
وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا
بعينه والعمرية مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذاهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضية عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو
بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق والهذيلية
اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان الحركات
لاهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلدين تنقطع
حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون تجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل
هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول
ايضا بحركات لا تنتهي الى آخر بل يصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة
ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي الاخرى وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته
حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة لانهم يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته ولا تعدد فيه اصلا بل
جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو
العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء
بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك
الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني بكلمة كن فتأمل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم
واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من
المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب

الشحام



الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة
قالوا لا يقدر الله ان يفعل لعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ان ينقص من ثواب وعقاب
لاهل الجنة والنار وتوهموا ان التنزيه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب
من المطر الى الميزاب وقالوا اكثرهم مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح
والبدن آلتها وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان
ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام
ابن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض اذ الجسم عنده مؤلف من الاعراض وقالوا الجوهر
مؤلف من الاعراض المجتمعة العلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية وهذه المقالة اخذوها من الفلاسفة حيث حكموا
بان حقيقتهما حصول الصورة في الذهن في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم
مطابقتها وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم
يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر في الكمون والظهور
وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره
بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح
منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي عليه السلام على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون
نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما او اربعة من الابل مثلا او ظلم غيره بالغصب والتعدي لا يفسق والاسوارية اصحاب
الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه
لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد
الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد والاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف
ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه والجعفرية اصحاب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم مبالغة
لان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد
النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان والبشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتولد
قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها والادراكات من السمع والرؤية يقع اي يجوز ان يحصل متولدة في الجسم
من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله
قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان
الطفل بالغا عاقلا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله تعالى

على ان يكذب ويظلم قادر ولو فعل لكان الٰها كاذبا ظالما تعالى الله عنه علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من فاعلين متولدا لا مباشرة
قال والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قال النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر
القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال او بالرؤية
كافر الخامس الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل
على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه تعالى بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت
عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض
لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا يصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال الاجسام
ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا
دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة علي اذ
كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما
الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في آخرها وقد افتتحها بالشروط كان اول صلوته معصية
منهيا عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى
حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحائطية هو احمد ابن الحائط نسب اتباعه الى العدد وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم
الهان قديم ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار
وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام وخلقها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدبية هو فضل الحدبي ومذهبهم مذهب الحائطية
الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار
سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ظاهرة ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم
في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في
بعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم
بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل
ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ
المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق
والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عندهم من الاعراض
فكيف يقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله تعالى بالقدم لانه يدل على التقدم الزماني والله سبحانه ليس
بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كان او توليدا



بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة
الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت
فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل الوصول اليه ولا الى الله سبحانه لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من
النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة
ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف
كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به
ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب
ابي الحسين بن ابي عمرو بن الخياط قالوا بالقدر اي بان افعال العباد مستندة اليهم وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا
في حال العدم جوهرا او عرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة
الله هو كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه هو الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال
عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن
بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم
بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته
لفعله عدم السهو اي كونه عالما به دون ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا الاجسام
ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض
والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير
والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من
معتزلة بغداد تلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل ان الله تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها
واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى يعلمه كما ذهب اليه الخياط الجبائية
وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك
الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله الفناء للعالم والله متكلم بكلام مركب من
حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله
في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء
ويجب على الله لمن يكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلفين بما
هو اصلح لهم والانبياء معصومون وشارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابو هاشم ثم انفرد عنه بان الله تعالى
عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم او حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به ويجوز الايلام
للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع

والمكية بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه وتوبة ان لا يصلح الاسلام من الكافر مع ادنى ذنب اصر
عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني بعد ما زناه بعد ما جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل وبعد احوال المعلومة ولا مجهولة لا حادثة ولا قديمة قال الآمدي هذا تناقض
اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حال غير معلومة مما لا يعقل

**الفرقة الثانية** من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا رضي الله عنه وقالوا انه الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت
فاما بظلم يكون من غيرهم او بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق
غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا قيل انه كان يهوديا فاسلم
وكان في اليهودية يقول في يوشع ابن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول في امامة علي
وجوبا ومنه تشعب اصناف الغلاة قال ابن سبا فانه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة
علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون
عند سماع الرعد عليك السلام يا امير الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق
وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص
نبوة بعد ان كان في شخص آخر امامة البنانية قال بنان بن سمعان النهدي التميمي الله على صورة انسان
ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان المغيرية قال
مغيرة بن سعيد العجلي الله تعالى جسم في صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة
ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى
الذي خلق فسوى ثم كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران
احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه
الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين
فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي
منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى
كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا
بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلفت اصحابه
فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله
بن جعفر ذو الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده



الثلاثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا
المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه
ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج
الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزل الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى
وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه هو الكسف علي ابن ابي طالب
وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام
وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال
امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو
ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل
عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس
طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي قتل ابي الخطاب
معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها
والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى
منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي اليه من
الله وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت
وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمرو بن بنان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي
اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد
قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل الذمية لقبوا به لانهم ذموا
محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعى لنفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم
في التقديم خلاف فبعضهم قدم عليا في الاحكام الالهية وبعضهم قدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب
العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد
منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم
الجواليقي قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه
وهو كالسبيكة البيضاء الصافية تتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه
الطبيب لانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته تعالى ويقوم ويقعد
ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة

اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما على وجه لا ينفصل احدهما عن الآخر وارادته لغم حركة لا عينه ولا غيره
انما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حديث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره
لما مر والا يدل على البارى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء
لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو
على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل
مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هم زرارة ابن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها لا
حيوة فلا يكون حيا ولا يكون ادراكا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هم يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى
على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية
هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان انما يعلم
الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي ابن عبد الله بن عباس ثم
اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في
المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها وما فيها
وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على الله تع اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر
عليه مالم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في
على فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر
فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتائيدات
متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تع بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة
ان النبي عليه الصلوة والسلام قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي عليه السلام يحكم بالظواهر والله يتولى
السرائر الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر
والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب
بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤدي الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة
وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس
الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم
زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء
وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين
وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وغاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل
علمه ويحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة اي يأخذه منه فهذه ثلثة والابواب وهم الدعاة فاكبر اي داع اكبر

يرفع



يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج
على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه
وطلب الحق ادى المكلب الى الداعي الماذون ليأخذ عليه العهود وقال الآمدي انما سمي به تشبيها بالكلب لان مثله
مثل الجارح يحبس الصائد اي الكلب الصائد على ما قال تع وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن الخ ومؤمن اي متبع للداعي
وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك كالذي ذكرناه كالسموات
والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ
اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة لتسويلهم الحمرة في ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية
لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتسابهم بزعمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على
ابطال الشرائع لان الغياثية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم
وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك فقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم
على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب
الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة او لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها
ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه
بهواه وطبيعته من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها
وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة
في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني
دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية
فانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق
منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود واستدلوا على ذلك بقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ثم ياخذ واحد من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور
التي القاها اليه فانه العالم بها والقادر عليها لا احد حتى يترقى درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة
اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعا اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سائقة الى ما يدعوه
اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اي حين اذ وصل المدعو الى ذلك
ياخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون
عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة

عن افشاء شيء من اسرارهم في النوم ليس سرا له من غير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم
عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة هو علي والميقات الاساس والتلبية اجابة الداعي
والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف
الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك
في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة بل بتفاوت النفس
الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام
الفلكية فتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسطها الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله
بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات
وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها
الى الناطق في تعرف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي
هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق
والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر حسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على
انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع
العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا
متشهرين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرة شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط
التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات والجمادات والعجماوات بلا ضابطة دينية ولا اتباع شرعي نعوذ
بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية
اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان ليكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام في الامامة
على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن
خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كما مر واختلفوا في الامام المنتظر ابو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل
بالمدينة في ايام المنصور وذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل وهو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب الطالقان
الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب
الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع اليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب الطائفة الثالثة اليه
وانكروا قتله السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح



امامة المفضول مع وجود الفاضل وابو بكر وعمر اماما حق وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى الفسق
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة والبترية هو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية
واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رحمه الله الا في مسائل قليلة
واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا
في المنصوص عليه الذي استقر رأيهم فيه انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده
حسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام
في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت منهم متأخروهم الى المعتزلة
اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات
على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة
الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم
وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه الصلوة والسلام
يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من
قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام
بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة والبيهسية هو بيهس بن الهيصم بن
جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احرام هو ام حلال فهو كافر لوجوب
الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فمغفور وقيل لا حرام الا ما في
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا
وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي
السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم
وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام
وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج زاهدها
عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا
وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم
في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرمة التقية في القول والعمل وبجواز قتل
اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد في القذف على النساء اي
القاذف ان كان امرأة لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد
قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة

يحد فادفعناه وبهذا اظهروا واطفال المشركين في النار ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات
هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش
الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا
فقال لهم لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران
احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا الذي لا يعذر فيه الجاهل
به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور ورجعوا ومنهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل
الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا
الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا
الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال
الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية
الموجبة للحد يسمى صاحبها بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمته كترك الصلوة
والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزويج المؤمنة بالكافر في غير ما ... من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون
دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم
وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب
الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم
كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا اي في كفر اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق
اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي ترددوا ان ذلك جائز ام لا وكفروا عليا
واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعة الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك
معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر
لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في
السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل
ذنب شرك كبيرة او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله زعموا ان العبد اذا اتى بما امر
ولم يقصد اليه كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من الفرق الخارجية زادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه
اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا
بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي



كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنين والبنات واولاد الاخوة والاخوات
اي جوزوا النكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكروا سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص
ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا
اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر
الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره
القدرية هم خلف الخارجية وهم خوارج كرمان ... فقالوا ... القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار
بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية وهم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف
فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال
الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم
من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق الله الثامنة المجهولية
مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفة الله ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق
التاسعة الصلتية هو عثمان ابن ابي الصلت قيل الصلت ابن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه
وتبرأنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب ابن عامر
قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من
ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة الى
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس ابن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة
فلم يحكموا عليه بالايمان او الكفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل
عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد ابن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج
المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو
شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك العبادة
بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل
كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة
الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هو غير موثوق بدوامها فاذا امتحن فمن وصل الى حالة الموت ان كان مؤمنا في
تلك الحالة فالله وليه وان كان كافرا فعدوه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة
يصير ست عشرة وتنشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه
فلا يعد الثعالبة مع العاشرة من اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسعة عشرة وايضا اذا عد
فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض

الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة
عن اعماله وعن ارجاه اذا اخره ومنه ارجه واخاه او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة
بالله والخضوع والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي
ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى واستكبر وكان
من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا
باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية
اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عند الله اجمالا لا تفصيلا وهو يزيد ولا ينقص
وذلك الاجمال مثل ان اقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري هو الذي بالمدينة
ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصوده بما ذكره ان
هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عن ابي حنيفة
رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به ترويج مذهبه لموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب
المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من
خالفهم في القدر مرجئا او لانه قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص فظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس
كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله
وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا
العمل كله من الايمان ووافقهم على ذلك مروان ابن غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي
وهؤلاء كلهم اتفقوا على ان الله تعالى لو عفا في القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج
من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار حتما وغيلان من جملتهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء
والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج من حيث انه قال بجواز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب
ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه
كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه
فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل واللطمة بل لانه دليل تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وغيره من هؤلاء السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة
الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء والقدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان
الفرقة الخامسة من كبار الفرق النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام



ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلثة الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ فهو عرض
واذا كتب باي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة
استدركوا عليهم اي على الزعفرانية فقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة ان كلام الله غير مخلوق
والاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولنا بما هذه الصورة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية فقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب
حتى قولهم لا اله الا الله كذب الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تعالى
والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسط بين الجبر والتفويض وتثبت للعبد كسبا في الفعل
بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة
للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في
محل ولا يتصف الله تعالى بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره
الآمدي لكان اولى لان جهما اثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود
سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل الشرع الفرقة السابعة
منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان
اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من انهم القائلة بالجسم
والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام
من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين
يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء ومعه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين
محمد بن كرام واتفقوا لهم في التشبيه متعددة مختلفة بعبارتها لا ينتهي الى من يعبأ به وينبائي بقوله فاقتصرنا على ما قال
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وان اختلفوا في الملاء
العرش ام لا والملاء هو الحركة وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش ثم اختلفوا بعد تمناه ومنهم من
اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا بل هو متناه من جهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اي ليس متناهيا
بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا هو محل الحوادث ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيه
دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اي صاحب
تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غير اي لا يجوز ارسال غير الرسول
وهو صح اي حين اذا ارسل ورسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا

دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي رضي الله عنه على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته رعيته وقالوا الايمان قول الله في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال الست بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستوائهم جميعا في ذلك الايمان والمكلفون ليسوا بايمان الا بعد الردة فهي هذه اي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي عليه السلام فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود الباري خلافا للمعطلة حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعتزلة القائلين بانه لا يوصف بالعدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات ولا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد له ولا ند خلافا للثنوية حيث اثبتوا الاثنين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا للبعض خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا انعكاس شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل ويحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان ولا ابتداء والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة واهل النار جائز ويجوز ان جزاء الله بغير الشفاعة حق وبعثة الرسول بالمعجزات حق من آدم عليه السلام والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العالم او شرك او انكار النبوة او انكار ما علم مجيئه عليه الصلوة والسلام ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويثبتنا على الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم والعلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل فانه ليعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب المخل والايجاز المخل ومتعرضين لبعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخيرة لنا الى يوم الدين انه خير موفق ومعين وختم الكلام وعلى نبيه الصلوة والسلام وعلى آله واهل بيته خير الانام فقط



# خاتمة الكتاب

الحمد لله الذي كون المكونات باختياره وقدر المقدورات باقتداره واصنع المصنوعات لبيان بدايع المبدعات سبحانه الواحد الاحد الذي لا ند له والصمد الفرد الذي لا ضد له المعلوم منه الاعراض لحاجته والسلوب ذا الاضافات فقد عجز الواصفون عن درك كنه معرفته الا بهذه الصفات ليس بجوهر ولا في مكان فهو الموجود في كل زمان هو الواجب الازلي الذي سبق العدم والابدي السرمدي الآتي الى القدم والصلوة على رسوله محمد المصطفى خاتم الانبياء خير الورى المختص بدنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى قدوة فرق الابرار زبدة مصطفين الاخيار وعلى آله واهل بيته الذين كانوا من الملأ الاعلى فانهم طرق الهدى من سلك مسالكها فقد نجا ومن تخلف عنها فقد غوى وعلى اصحابه الذين هم نجوم الهدى رضي الله عنهم من السعداء المهتدين بايهم اقتديتم اهتديتم ابدا فلا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام ومراتب الفكر والنظر بملكة [illegible] عن فيض المالك العلام بان فوق الرسم ان يكتب الكتاب [illegible] كتابة الكتاب فكيف لا اكتب [illegible] بعد انقضاء الايام الذي [illegible] الكليات والجزئيات جمع الالهيات والسمعيات بدلائل لا تعد ولا تحصى براهين على مراتب شتى [illegible] والتقصير عن احتجاجها وقد اختار الجهل وعدم التقرير اعاظم العلماء النحارير والجهابذة مثل [illegible] الفرق من فضلاء واصحاب التوقير والتبجيل عن توضيح اكثر مقامات السفير الجليل عن حجب الخلاء والمكان والتزموا باستماع اصوات قال وقيل [illegible] المتمكنين في احكام استعارات [illegible] مقامات [illegible] القاعدين بفضل التدقيقات [illegible] كانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة [illegible] الى الناس شره واتخذوا [illegible] بالترجيح [illegible] ما قالوا [illegible] ان هذا [illegible] واهل التحقيق [illegible] وكسر ارباب التدقيق اعناق الاكاسرة حتى اضاء بدعته الآفاق واشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق [illegible] بمعارف العلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الفضائل المرضية ومكارم الاخلاق الزكية فلم يشم مشام المتعصبين فوائح النكات واخذوا [illegible] كالقرقس ولم تذق ذائقة المتعاندين حلاوة المستلذات ووجدوا [illegible] كالجرجس وقد اقتبسوا من علمائنا كما يجذب [illegible] المقناطيس الحديد آثار [illegible] الذي [illegible] كمثل الحمار يحمل اسفارا واني كنت من اوان الصبا طالبا الآن ليشفق على حالي فقد شغفته حبا وتتبعت اثرها عن كل فاضل وفحصت اثرها من كل كامل لم اظفر بتمامه الا في امارة المحروس آباد حفظها الله تعالى بالخير والسداد وانشرح بالي بنزول النعمة الغير المترقبة بغتة وابتهج حالي بورود العطية الغير المرصدة جملة ولولا اتعبت في طلبه لما نلت فوزا كبيرا من طلب شيئا وجد وجد فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لعمري لو صارت شعرات بدني لسانا ولكن كل شعرة منه بيانا فلم تخرج عن عهدة الامتنان من ذي المجد والاحسان ولله علي في الافتراض آلاوان ان اشكر نعمه بقدر الطوق المجبول في الانسان هل جزاء الاحسان الا الاحسان وان حملت ملالا وكلالا في تحريره بالكد جدا جدا فرحا وفرحا بتقريره ثم حملت مشاق [illegible]

بامتساخه فاذا متوزع بحسن الحال وفراغ البال بمزاولة قاعده وخير المآل بممارسته عزائمه وخصوصاً بمطالعة مباحث الرؤية منها
تحققت بآثار المعرفة ولقد اشتبهما معاشر الاشاعرة بدليل عقلي واستدلال نقلي بنجاد المخالفة ولم يقوى بدليل اهل البيت الجمع
يشهد النكير ببرهان منصوص ان الله لا يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانه بنيان مرصوص وقد تمسكنا في اثبات
رؤيته تعالى لا استقابلة وحكمها كالمرئي في المرآة بلا جهة وبالشرائط الثمانية التي شبتوها في المرئيات بآجرونة الوثقى وآيات الكبر
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ورب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار بهذه الآية المؤخرة وان جلوها في مع الرؤية بالادراك المضاف الى الابصار فاذا هو الرؤية فمعنى قولك ادركته
ببصري مثل رأيته ولا فرق الا في اللفظ واما الوارث فلا ان الصحيح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز ادركته ببصري
ولا عكسه فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتفاوت جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات
لكنا اجبنا عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانما كونه
اي ملحوق ادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادركت الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة
والرؤية المتكيفة بتلك الكيفية الاحاطية اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها وقوله لا يصح نفيها مع اثبات
الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب
ان تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد يدل عليها النفي فرفعها رفع الموجبة الكلية
جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورد العموم عليه فيكون سالبة كلية
ونفي الاسناد الى الكل بان اعتبر العموم اولا ثم ورد النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومخاص كليتا القضيتين انهما ايجابا
كليا وسلبا كليا مع رفعهما بذاته النفي سالبة جزئية تفيد سلب العموم لا عموم السلب فلم يبق حجة لكم علينا لان ابصار الكفار
لا تدركه اجماعا هذا ما نقول اذ ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار
سالبة في قوة الجزئية فمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض اي الكفار بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض الآخر المؤمنين
فالآية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها ان عمت في الاشخاص لاستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان لانها سالبة
مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه
ان المبصرين لا يرونه لجواز ان تكون ذلك الآية المذكورة في الآية نفيا للرؤية بالجارحة والجهة والانطباع كما هو المعتاد
فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة بالطاقة مطلقا هذا ما اقتبسه من كتب الكلام وكم قد زورة كسرت في الاسلام عن مباحث هذا
المقام وان زلت فيها الاقدام فلا ينبغي ان يطال الكلام في هذا المقام الا بحسب طاقته ووفق قوته اقل العبيد خدم
سعيب احقر الورى **ابو العلي** ابن مير ابو الفضل ابن مير محمد رضا ابن حضرت قاضي مير ابو القاسم ابن مير نور الحسن
مفتي البخاري اوكان نها يفتخر افتخارا والمرجو من الناظر فيه اصلاح ما وقع فيه من الخطايا احسانا والله تعالى يجازيه باد جزاء بكلها
وما اجري الا على الله والحمد لله على حسن توفيقه باتمامه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين فلنختم الكتاب حامدا ومصليا
على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين فقط



## خاتمة الطبع از نتایج طبع مولوی محمد عزیز الحسن صاحب قلندری مصحح مطبع اوده اخبار

عقد بندی دیباچه معانی بلبنی وچهره کشائی مجموعه شاهد الفاظ لاریبی بثنای آن یکتای ذوالجلالی فرزین بیست
که بعبد اشارات تغفیه تصدیق وتصور اذکرای وصغرای مطول بیان منطق لسان ادا کردن محال وتصحیح طبعان ذکا
از تعسف شفا بخشیم برهم نهادن ومفرقه بحجت عجز بودن گفتگو وقبیل وقال کردن چه مجال وجواهر زواهر
نعت نثار بران مختار لوح وقلم علت غائی بنی آدم سر دفتر دیوان هستی عطا وکرم سکه زن برنقد بلیغان عرب
وفصیحان عجم وبر آل آن مفاخر عرب واصحاب آن افتخار ذات ادب اند باد بعد بر رای مهر انجلای وذهن عقده کشای
هر یک از ناسخان مناهج براعت وفصاحت وخازنان مخازن طلاقت وبلاغت که مجمل خاطر شان جمال نمای مخدرات
حقائق غیب بکلید حریست واضح ولائح خواهد بود که درین زمان سعادت اقتران وآوان رشاقت عنوان کتاب لاجواب
سراسر انتخاب فیض بخش فضلا وطلاب درجماهیر علماء کبار متعارف معضلات نکات معقولات را کاشف مستغنی عن
توصیف کل واصف یعنی **شرح مواقف** که از باعث نادری خود کشش در تعلیم وتعلم بدرجه اعلی معتبر ومستند سیما
در اصول علم کلام ومبنی بر عقائد اهل اسلام ذوی الاکرام بود وبعبارات فائقه واشارات رائقه والفاظ رشیقه ومعانی
متداول ما بین علمای فحول که کاشف رموز معقول وواقف سرائر منقول بودند پسند ومطبوع افتاده چونکه
رعنا نگار مضامین لطافت بار نادر الوجود بوده وتمام وکمال بدست نمی آمد لهذا در درس وتدریس بغدم
اتفاق می افتاد درین حین آن مهر سپهر فیض رسانی سپهر مهر الطاف جاودانی قدر شناس علماء نامدار عنایت فرمای فضلا
ذوی الاقتدار باذل عطا ومنحا المعروف به نزدیک ودور مؤید بتایید رب غفور صاحب شوکت وزور المشهور به
**منشی نول کشور** حرسه الله من آفات الدهور الی یوم النشور طبع والای شان نبدل احسان بطبع خود ارشد
چنانچه بتجسس بسیار وتجسس بیشمار تلاش این نادر الوجود از جا بجا که بنهایت درجه بود مفقود وجستجو فرموده
بلبند وجهد ارجمند از دو سه جا نسخه تمام وکمال بدست آمد منجمله نسخه صحیحه که در کتبخانه **مولوی فضل علی** مرحوم بن حافظ
**عبد العزیز** میر در بود ومدرس وتدریس آن مفتی کثرت مانده ونظر صحت از شان رسیده واعتبار در زمره علماء
تبحر آثار یافته وحال پیدا کرده ودیگر نسخه بهم از کتب خانه **مولوی محمد اشرف** میر ... ومولوی
**محمد فضل الحق** مفقود بهم رسیده الحق این هر سه نسخه واقع سقم واغلاط بود ونه هم بدین هر سه علمای کامل مانده اگر تعبیر
این سخن بگویم که نظر ثانی مؤلف کتاب بر رسیده است میتواند شد علی الخصوص تصحیح وتنقیح وبر تصحیح جناب
موضع ومناسب علی عالم المعی فاضل لوذعی یادگار سلف وخلف **مولوی سید محمد صادق علی صاحب** رضوی
لکهنوی رسیده پس این نسخه مزینا شامل است بر شش مواقف **موقف اول** در تعریف علم کلام وموضوع
وغایتش **موقف دوم** در بیان توضیح امور عامه که مختص نیستند از اقسام واجب وجوهر وعرض **موقف**
**سوم** در اعراض مانند صفات ثبوتیه ومعنویه **موقف چهارم** در تشریح جوهر باختلاف اقوال حکماء متکلمین

**موقف پنجم** در مباحث الٰهیات که مقصد اعلیٰ این علم است **موقف ششم** در مباحث سمعیات یعنی آنچه
بسمع تعلق دارد ذکر معاد و سعادت و شقاوت از ایمان و شمول طاعت و کفر و معصیت و در دین چهار مقصد است مقصد
در نبوت و اثبات آن و تحقیق معجزه با وجه اعجاز و تحقیق حشر اجساد و احیای اموات و هم شروط امامت و بیان آنکه
خلیفهٔ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه بعد رسول مقبول صلی الله علیه وسلم است و بیان انس و وجوب تعظیم
صحابهٔ کرام رضوان الله الغفور العلام علیهم اجمعین و نیز دیگر مآرب و مقاصد اعتقادیه که واجب التفصیل است مرقوم قلم
مریم شکم اعجاز توام عالم نبیل کامل جلیل شمس الهدی بدر السما مولانا ... بالفضل ... الاولیٰ ادل السنا **ابو المعالی** ...
رسیده بنخستین در مطبع فیض مجمع منشی صاحب مسبوق الالقاب باهتمام نیک انجام مهتمم سعید **مولوی**
**محمد اسمعیل** مقام شهر لکهنؤ در ماه اگست سنه ۱۸۸۰ء مطابق شهر شعبان المعظم سنه ۱۲۹۷ هجری المبارک
طبع برقامت زیبای خود پوشیده و زیور صدق و صفا آراسته شده خاطر السید حالی
و مطبوع ارجمند جهانے شده حافظ حقیقی و ناصر تحقیقی از عین الکمال
محفوظ و داشته دیده گاری خود قبول خاطر
منصفان گرداناد و از چشم حاسدان
که دیدهٔ نادیدهٔ شان خبر بد بین جمعیت
محروس محفوظ دارد بحرمة النبی
الحجازی

دار الکتاب

